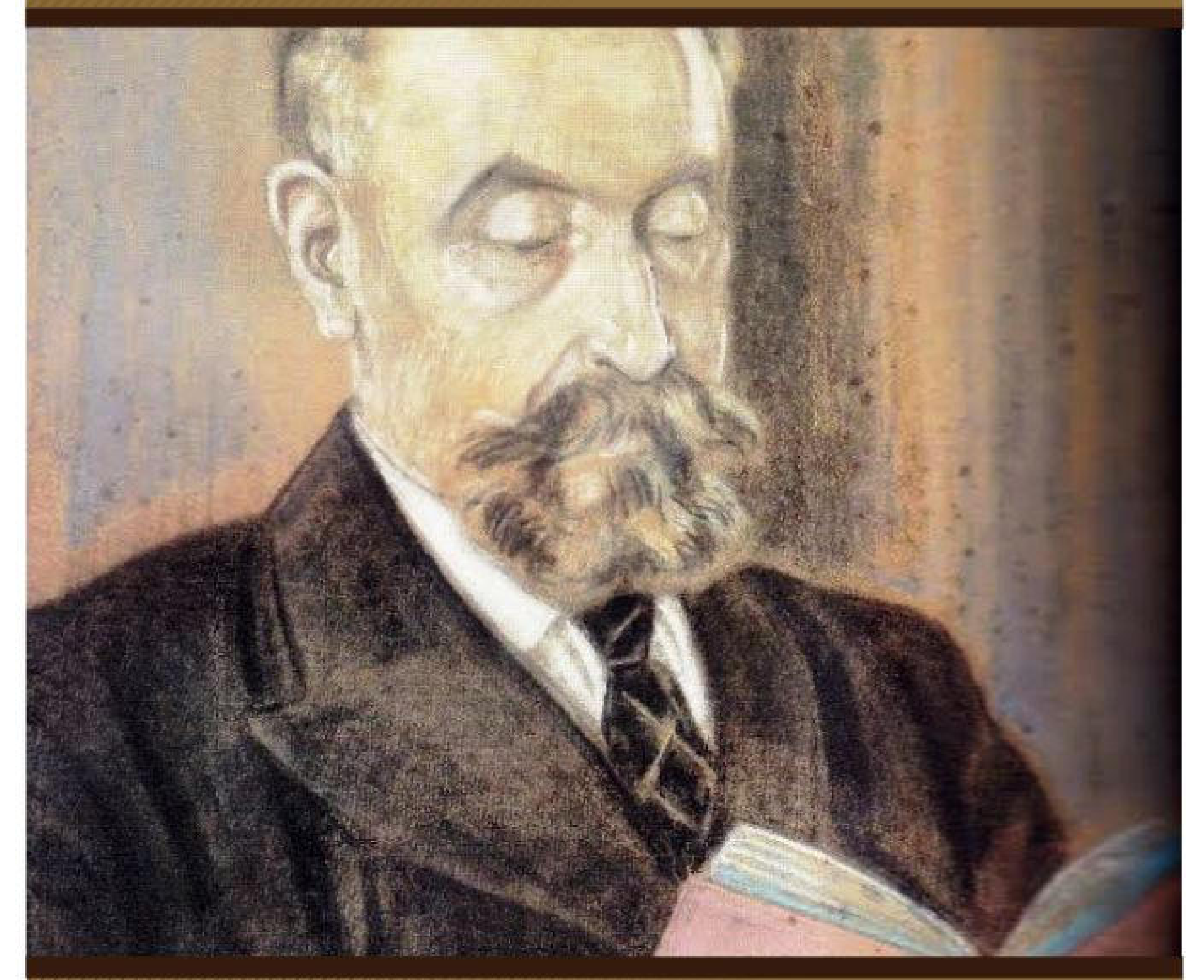
الملفات البحثية | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 01 فبراير 2016

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

تنسيق وتقديم: يونس الوكيلي



برونو كارسنتي | حسن أحجيج | دافيد غرايبر | عبد السلام الفقير
عبد الهادي الحلحولي | فرانسوا غوتيي | مارسل موس | محمد البوقيدي
محمد الحاج سالم | محمد طلحة | محمد هاشمي | مصطفى العوزي
مصطفى النحال | نايوكي كاسوكا | هدى كريملي | يوسف بن موسى

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الفهرس

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية



تقديم:

◆ يونس الوكيلي
(المغرب)

1

لا شك أن أعمال مارسل موس(1872 - 1950)تتميز بالغزارة والتنوع .لقد استطاع في ظرف نصف قرن أن ينجز عشرات الأبحاث التي تنتمي إلى تخصصات مختلفة ،من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع إلى اللغة وعلم النفس وليس انتهاءً بالتاريخ والسياسة...إلخ .ومست أعماله ،على العموم ،أربع موضوعات كبرى :الدين والأضحية والسياسة ،والهبة واقتصاد والتبادل ،والمنهج والظواهر الاجتماعية ،والإنسان الكُلي والجسد.

من أوائل أعمال موس" مقالة في طبيعة ووظيفة الأضحية ،(1899) "وبعد سنتين نشر رفقة دوركهايم دراسة" حول بعض الأشكال البدائية للتصنيف (1901) "*[*يتضمن الملف الترجمة العربية الأولى للنص*]*، وفي نفس السنة أصدر مع بُوشا كتاب "علم الاجتماع" (1901) *[*يتضمن الملف الترجمة العربية الأولى للنص*]*، بعده بثلاث سنوات أصدر "موجز النظرية العامة في السحر" (1904)، ثم "مدخل إلى تحليل بعض الظواهر الدينية" (1908)، وفي سنة 1909 ظهر جزء من أطروحته حول "الصلاة".

توالت أعمال موس بعد الحرب العالمية الأولى فأصدر كتاب عن "الأمّة" (1924)، ثم نشر في "الحولية السوسيولوجية" أشهر أعماله: "مقالة في الهبة" (1925). وبعد عشر سنوات أصدر دراسته "تقنيات الجسد" (1935). *[*يتضمن الملف الترجمة العربية الأولى للنص*]*، ثم دراسة حول "مقولة العقل البشري ومفهوم الشخص" (1938).

أمام كل هذا الإنتاج العلمي وغيره، هل يمكن أن نتحدث عن وحدة ناظمة لفكر مارسل موس[1]؟ وهل يمكن الإفادة من تراثه الأنثروبولوجي راهنا؟ يمكن أن نجمل وحدة فكر موس وأهميته في النقاط العامة التالية:

الواقعة الاجتماعية الكلية: إن الخيط الناظم الذي يضفي تماسكا ووحدة على فكر موس هو صهره لمعظم موضوعاته في قالب الواقعة الاجتماعية الكلية. فتناوله لظواهر: "الأضحية"، و"السحر"، و"الصلاة"، و"الهبة"، تبرز رهانات اشتغاله، فقد كان يعمل في إطار مشروع علمي اجتماعي متكامل. وخلف تناول تلك الموضوعات يكمن الأفق الكلي الذي يحرك موس، وهو البحث عن المشترك الإنساني، وليست غاية الأنثروبولوجيا شئيا آخر غير مد جسور التفاهم بين الثقافات.

---

1 - على الرغم من الوحدة التي يمكن أن نستشفها في أعمال موس، فقد كان هو نفسه يقول بأنه «لم يسع إلى وضع خطاطة كبرى لنظرية عامة حول المجتمع بقدر ما سعى إلى تعميق البحث في قضايا اجتماعية».

Camille tarot, Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss, La Découverte, Paris, 2003, p.5.



فبقدر التوغل في التفاصيل المحلية للظواهر الاجتماعية لإبراز الاختلاف والتنويعات تتجلى مظاهر التشابه والوحدة بين المجتمعات. وهذا درس كبير راهن لحد الآن. نحن في حاجة إلى الدراسات العبر-محلية التي تظهر إمبيريقيا وحدة الفكر البشري والمصير المشترك للنوع الإنساني عبر تمظهراته العابرة للمجتمعات.

نموذج الهبة: يذهب آلان كايي إلى أن اهتمام مارسل موس بالهبة أو اقتصاد التبادل أملته النزعات الاقتصادوية النفعية السائدة عبر التاريخ ومازالت، والتي سعت إلى تفسير العلاقات داخل المجتمع بالمنطق الاقتصادي. كانت مقالة في الهبة ضد هذه النزعة، يقول موس: "ليس الإنسان دائما حيوان اقتصادي". على هذا الأساس، من الضروري أن نلفت الانتباه إلى ما سماه جاك غودبو "الإنسان الواهب"، [2] وهو إنسان قائم بيننا الآن، فنحن ما زلنا نعيش في مجتمع مزدوج؛ مجتمع لاشخصي، يقوم على السوق والعلم والإدارة...إلخ، ومجتمع بدائي يقوم على علاقات القرابة والجوار والصداقة والشبكات التضامنية، والقانون الهِبوي لموس لا زال فاعلا فيه: هَبْ، خُذ، رُد.

الإنسان الكُلي: تطرق موس في عمله "تقنيات الجسد" سنة 1935، وهو الطور الثاني في أعمال موس بعد الحرب العالمية، إلى مفهوم الإنسان الكلي، وفحواه أن تناول موضوعات الفعل البشري يجب أن تجمع بين البعد البيولوجي والسيكولوجي والسوسيولوجي، فلا يمكن أن نصل إلى إدراك كُلي للإنسان بالاعتماد على بعد تخصصي واحد، بل من الضروري تضافر التخصصات، وهنا يلاحظ أن موس يؤسس لبواكير المقاربة المتعددة الاختصاصات، والتي ظهرت أيضا في نصه "مقولة العقل البشري" (1938).

العمل الإثنوغرافي: يعود لموس الفضل في تكوين أجيال من الباحثين الميدانيين في النصف الأول للقرن العشرين من خلال دروسه في المدرسة التطبيقية، وفي الكوليج دو فرانس، ومعهد الإثنولوجيا بالسربون وغيرها، لقد أسس موس حرفة[3] العمل الميداني، توجت بعمله الشهير "موجز في الإثنوغرافيا" الذي يُعد من أهم الأعمال مرجعية في طريقة إنجاز العمل الإثنوغرافي. ويعلم الدارسون أن العمل الإثنوغرافي الرصين شرط ضروري في قيام العمل الأنثروبولوجي. لذلك فإن هذا الكتاب ظل مقررا أكاديميا في مختلف الجامعات العالمية. وهو مبرر آخر من أجل تصنيف موس كأحد أهم الأنثروبولوجيين في القرن العشرين.

2

تقدم **مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث** هذا الملف البحثي عن مارسل موس من منطلق الوعي بأهمية تاريخ النظرية الاجتماعية من خلال إسهامات الرواد الأوائل، كما قمنا سابقا مع إميل دوركهايم[4]، فأعمالهم تظل

2- Alain Caillé» ,Ouverture Maussienne ,«Revue du MAUSS ,N ,2010 ,36 p.25-33

3- Jean-François Bert ,L'atelier de Marcel Mauss :Un anthropologue paradoxal ,CNRS ,Paris. 2012 ,

4 - نشرت مؤسسة مؤمنون بلا حدود ملفا بحثيا بعنوان: «الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركهايم» بتاريخ 30 غشت 2015.



مُلهمة[5] في تحليل الظواهر الاجتماعية عامة والدينية خاصة، سواء من حيث الأسس العلمية والمنهجية العامة أو من حيث المجالات البحثية المطروقة.

وحرصا على توفير إنتاج علمي رصين، جاء هذا الملف، الأول من نوعه باللغة العربية[6]، ليكون مادة علمية أولية بين أيدي الشباب الباحثين حول مارسل موس، الذي ظل صيته خافتا أو كما وصفه كاميل تاغو بكونه "الشَهير المجهول"[7] على الرغم من المكانة البارزة التي شغلها في الأنثروبولوجيا الفرنسية. فمن الأكيد أن موضوعاته ومفاهيمه وأساليب اشتغاله المنهجية تبقى خزّانا معرفيا ومنهجيا لبناء الأسئلة واجتراح المساقات البحثية.

احتوى هذا الملف أربع دراسات عن أهم القضايا التي تناولها موس وبأقلام معروفة أكاديميا بتخصصها في فكر موس؛ الواقعة الاجتماعية الكلية، الدين، الهبة، الأمّة. ثم تضمن قراءات في الكتب الأساسية لمارسل موس. وأخيرا عززنا الملف بنصوص لمارسل موس لم يسبق أن ترجمت إلى العربية من أجل تقريب القارئ العربي من روح موس وكتابته العلمية.

نأمل أن يكون هذا العمل إضافة نوعية إلى المكتبة العربية، وأن يسهم في إلقاء الضوء الكافي على أعمال مارسل موس وجهوده الأنثروبولوجية التي مثلت حسب برونو كارسنتي التأسيس الثاني للعلوم الاجتماعية في فرنسا.

---

5 - أوروبيا، أسس مجموعة من الباحثين مجلة «MAUSS»، بغرض استلهام روح أطروحات موس في الزمن المعاصر، ووصلت حاليا إلى إصدار حوالي 40 عددا. وعربيا، يشير الباحث التونسي محمد الحاج سالم في كتابه الفريد «من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى» أن عمله عن الميسر عند العرب القدامى يستلهم بشكل ما عمل موس حول الهبة عند البوتلاتش.

6 - على مستوى الترجمة لم يحظ موس باهتمام كالذي حظي به دوركهايم، ولم يترجم موس في كبرى أعماله إلا متأخرا. صدرت الترجمة الأولى سنة 2011 بقلم المولدي الأحمر عن منظمة الترجمة العربية تحت عنوان «بحث في الهبة: شكل التبادل وعلته في المجتمعات القديمة»، فيما صدرت الترجمة الثانية بقلم محمد الحاج سالم سنة 2014 عن دار الكتاب الجديد بعنوان: «مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه». (وهناك عمل آخر سيصدر سنة 2016 عن نفس الدار وبقلم نفس المترجم لكتاب الصلاة). أيضا هناك ترجمة لكتاب «علم الاجتماع والأنثروبولوجيا: بحث في الهبات والهدايا الملزمة» سنة 1972 قام بها الباحث المصري محمد طلعت عيسى وصدرت عن دار الفكر العربي. كما أشرف حسن قبيسي سنة 2001 على ترجمة كتاب «خطوط أولية لنظرية عامة في السحر» بقلم جهينة البتلوني بالجامعة اللبنانية.

7 - Camille tarot, «un inconnu célébrissime», Revue du MAUSS, N 36, 2010, p 21-24.

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:
في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950



الواقعة الاجتماعية الكلية

البناء والترابط الجزئي وإعادة التركيب[1]

◆ نايوكي كاسوغا
ترجمة: عبد السلام الفقير
(المغرب)

مراجعة: حسن أحجيج

1

إنّ مفهوم "الواقعة الاجتماعية الكلية"، المرادف عمليّاً لاسم مارسيل موس، سبق أن ألهم كل النقاشات الرفيعة. ومهما كان هذا المفهوم غامضًا وصعب الفهم، نظراً لكون الإمكانيات التفسيرية تظل كامنة بداخله، فإنّ المجال سيظل مفتوحاً لنقاشات إضافية مجدية. وأود هنا بالخصوص أن أطور النقاش حول هذا المفهوم بمساعدة اقتناع موس بأنه يجب على الحياة الاجتماعية للكائنات البشرية أن تخضع بالضرورة للتحليل العلمي، وهي قناعة قادته إلى هذا المفهوم في المقام الأول.

لكن قبل أن نفتح النقاش، لابد من التأكيد على أنّ مفهوم "الواقعة الاجتماعية الكلية" لا يفترض مسبقاً صورة جزئية/كلية للمجتمع، كما هو الحال في الأنثروبولوجيا الوظيفية. فحسب موس، لا ينبغي فهم الحياة الاجتماعية من خلال الجماعات الوظيفية داخل مجالات الاقتصاد والقانون والسياسة والدين وغيرها؛ بل إنّها تتمظهر، في حالتها الأكثر كثافة، في وضعيات خاصة تتداخل فيها مختلف العلاقات الاقتصادية والدينية والسياسية والقانونية. لكن يبقى العائق الأكبر هنا هو الشك في أن تكون هذه العلاقات مجرد إسقاطات لمقولاتنا الاجتماعية. لذلك يطرح السؤال المألوف في الأنثروبولوجيا: كيف يمكن تجاوز الاختلافات المعرفية بين المجتمعات؟ إنّ أول مؤشر يقدمه موس بهذا الصدد هو رؤيته المتعلقة بالفكر الديني والفكر السحري. فسواء تعلق الأمر بالحياة الاجتماعية البدائية أو القديمة أو الغربية، فإنّها تشكلت عندما كان العلم والسحر متواجدين جنبًا إلى جنب؛ ولا يعني الاختلاف بين الإثنين سوى أنّ خصائصهما مختلفة. فما زالت الرواسب السحرية، في تخصصنا الأكاديمي، معترفاً بها "في أفكارنا حول القوة والسببية والنتيجة والجوهر" [1972: 144]. إنّ درجة قربنا من الماضي كافيةٌ لتسمح لنا بمناقشة الماضي، ومن المباح دراسة الفكر والممارسة السحريين بواسطة التفكير العلمي (لهذا السبب يؤكد موس أنّ الهبة تشتغل بفضل خاصيتها السحرية كيد مرشدة، على الرغم من أنّ الإنسان الاقتصادي لا يوجد في ماضينا، بل يوجد في المستقبل).

---

1 نشر هذا النص في الأصل:

Kasuga, Naoki, «Total Social Fact: Structuring, Partially Connecting, and Reassembling», la Découverte, Revue de *MAUSS*, 2010/2 (n° 36), pp. 101-110.

يبدو مارسيل موس في هذه القضية قريباً جداً، ليس من الماضي فقط، بل ومن ليفي ستروس أيضاً. وبالفعل، درس ليفي ستروس الفكر السحري كـ"تنويعات هائلة لمبدأ السببية" الذي ناقشه هوبير Hubert وموس، كما سلط الضوء أيضًا على منطق الأشياء الملموسة الذي يعرضه "الطموح الشمولي للفكر المتوحش" [1978: 17] [11-10: 1966]. هذه هي البنيوية التي تركز على العلاقات بين الظواهر عوض تفسير الظواهر المركبة للغاية: وهذه عملية لا نهاية لها تقوم فيها مجموعة من العوامل المحسوسة بإحداث مجموعة من التحولات على الرغم من تكرارها للتجانس والاعتراض والقلب، إلخ. ويصف ليفي ستروس هذا الفكر كـ"نوع من التعبير المجازي عن العلم" [Ibid: p. 13]. علماً أنّه صحيح من الزاوية العلمية أنّ طريقةَ تعويضِ علاقةٍ ذاتِ معنى بعلاقةٍ ذاتِ معنى آخر يمكن فهمُها فقط كاستعارة.

ولأنّه من الممكن أيضاً اعتبار «التوافقات الرمزية» و»نسق التعاطفات والكراهيات»، التي أشار موس إلى أنها خصائص مهمة للسحر، نتائج مجازية، فإنّ الفهم العميق للهبة والتضحية والذات وغيرها، التي صورها بمثابة فكر وممارسة سحريين، يصبح ممكناً باتباع التحليل الستروسي. لنأخذ مثال الهبة. من الممكن فهم التحويل الدائم للعلاقات كسلسلات من المقارنات الثنائية: جماعة/فرد، إله/إنسان، عقل/موضوع، كرم/جشع؛ وسيتم تجميع التعارضات المتعددة مع بعضها عندما نضع في العملية كفواعل ثنائية وسطاءَ مثل «الفرد الذي يرمز إلى الجماعة» و»القائد الذي أصبح تجسيداً للإله» و»الشيء الذي يحتوي على الروح»، و»التبذير الذي يتحدى المتلقي للهبة». لا يمكن فهم الهبة من خلال النظر إلى العلاقات الفردية بشكل منفصل؛ إذ يمكن الإمساك بجوهرها عندما يتم اعتبارها سلسلة استبدالية مع علاقات حسية أخرى. وفقًا لذلك، تكون «الواقعة الاجتماعية الكلية» تمظهراً لـ»الطموح الشمولي للفكر المتوحش» وشرطاً يتم بمقتضاه مواجهة بعض الظواهر الخاصة وبعض العلاقات بعضها مع بعض. ويمكن تجاوز الاختلافات المعرفية بين المجتمعات بالدراسة العلمية لـ»الفكر المتوحش» الذي وجد بشكل مطلق في كل الأزمنة والأمكنة. يصرح ليفي ستروس، بصفته حاملاً لهذا «الفكر»، بأنّه هو ذاته مكان مجازي للتحول ومستمر للقيام بعمل التحليل [1969 :13]. وباختصار، إنّ كونَ مقولاتٍ خاصةٍ تختلف من مجتمع إلى آخر لم يعد سوى مشكلة ثانوية. وما يهم هو الإدراكات التي تخولها المقولات والعناصر التي تتكون منها وكيفيات ارتباط بعضها ببعض.

إذا كان الأمر كذلك، هل يعتبر مفهوم «الواقعة الاجتماعية الكلية» مجرد مدخل للتحليل الذي قام به ليفي ستروس؟ بالطبع لا. فحسب مارسيل موس، تتميز الحياة الاجتماعية بالدينامية الدائمة، ويهدف نعت «الكلي» إلى الإمساك بـ»حالة تحول دائم» وبـ»اللحظة العابرة» [142: 2006] [77: 1972]. وبما أنه ليس من المستحيل توقع تحول أسلوب ليفي ستروس للعب هذا الدور، فإن البُعدَ الذي يستهدفه مارسيل موس بعدٌ مختلف. وتتمظهر المسافة الفاصلة بين الرجلين حول هذه المسألة في النقد الغامض الذي يوجهه ليفي ستروس لمفهوم «المانا» عند موس.

«لكن لا ينبغي لنا أن نتفق معه عندما يبحث عن أصل فكرة «المانا» في نظامٍ من الوقائع مختلفٍ عن العلاقات التي تساعد على بنائه...» [56: 1987]

خلافاً لليفي ستروس، يشدد موس، في كتابه **موجز نظرية عامة للسحر**، على أنّ «المانا» «مكان» يجعل السحر ممكناً، وهو فكرة تعبر عن الخاصية الجوهرية للسحر. وبعبارة أخرى، إنّ «المانا»، بتعبير ليفي ستروس، كلمة ظهرت بهدف فهم

«العلاقات التي تساعد على بنائها»، ولا يوجد مصدرها في «نظام للوقائع مختلف عنها». كان موس متحفظاً على جلب مفاهيم جوهرانية مثل القوة والسبب والنتيجة إلى مجال العلم. وإذا كان ذلك يعطي الانطباع بأنّ «المانا» لا يخرج عن هذا الإطار، فذلك لأنّه قُدِّرَ لتلك الكلمة القيام بتصوير «حالة التحول الدائم» دون اختزالها في أيِّ شيء. وعندما ينتصب «المانا» شاهدًا على مسرح ترابط الأشياء بعضها مع بعض، فإنّه يستمر في طلب العثور على برهانه الذاتي. وإذا أراد أحدٌ أن يجعل إنتاجَ العلاقات يقتصر على اللاوعي والفكر الرمزي، كما فعل ليفي ستروس، على الرغم من أنّه يجب عليه أن يحصل على هذا الدليل، فيجب عليه أن يتخلى عن الإحساس الفعلي بالوجود في المكان، هذا الإحساس الذي ينتمي إلى «اللحظة العابرة».

2

إنّ التركيز على نشأة العلاقات يفصل موس عن ليفي ستروس، لكنه يقربهما في الوقت نفسه من مفكر آخر: إنّها ماريلين ستراثيرن[2] التي تمكنت، من خلال اعتمادها على حالات من ميلانيزيا، المكان الذي ظهرت فيه ظاهرة المانا، من أن تمنح الاستقلال لتغيرات نشأة العلاقات لدرجة يصبح معها المانا ضروريّاً. ويعود نجاحها إلى بنائها لمنهج فريد لـ«التحليل كنوع من الخيال الملائم أو المتحكم فيه» [6: 1988]، وذلك من أجل التعامل مع الاختلافات المعرفية بين المجتمعات. وهذا يعني التشبث بالموقف التالي: «لا يمكن رؤية ثقافة معينة إلا من منظور ثقافة أخرى» [Ibid: p. 311]، حيث تتراكم **كما لو** أنها تطابقات «بيننا» و«بينهم»، مع تركيز النظر على هدف إغناء حوارنا الداخلي. استعمل موس كلمة الهبة مؤقتاً، معترفاً بضرورة إعادة النظر؛ ومن ناحية ثانية، ذهبت ستراثيرن بهذا اللفظ إلى أقصاه واستعملته كـ«شيء مصطنع»، أي **كما لو** أنّه شيء تم العثور عليه. وعندما يتم دمج الهبة في منظور واسع النطاق، فإنّ الحياة الاجتماعية الميلانيزية تصبح شيئاً مصطنعاً وتجلب إلى السطح شكلاً ديناميكياً يلغي الفصل بين العادي والرائع، بين المجال السياسي والمجال المنزلي، بين الإنتاج والاستهلاك.

تعتقد ستراثيرن أنّ الشخص في ميلانيزيا يولد ويُمنَحُ جنساً في شبكة العلاقات المختلفة التي تلعب فيها الهبات دور الوساطة. فالشخص يوجد أساساً كخنثى محتملة بواسطة الهبات التي يتلقاها من أبيه وأمه معاً، تماماً كما يتم إطعام الجنين من طرف الأب، ويتم إرضاع الرضيع بحليب الأم التي ينشأ الرضيع من مَنْيِهَا. وعلى الرغم من أنّ مسألة ما إذا كان الشخص ذكراً أو أنثى تظل مطروحة، فإنّ الإناث يصبحن ذكوراً كأعضاء للعشائر التي تتلقى الخاصية النسوية، بينما يصبح الذكور إناثاً عندما يُقَدَّمُونَ بخاصية ذكورية. إنّ الشيء نفسَه، موضوعَ الهبة، ليس برجل أو امرأة؛ إلا أنّه يصبح مذكراً عندما يتم النظر إليه بوصفه امتدادًا لأنشطة الرجال، ويصبح مؤنثاً عندما يُعتَرَفُ بأنّ الرجلَ تخلص منه ومنحه كهبة. وإذا انطلقنا من الشخص، وليس من الشيء، فإنّ الشيء الممنوح سيحمل جنس المانح نفسه نظراً لأنّ جزءاً من

2 ماريلين ستراثيرن (1941ولدت سنة)، عالمة إناسة بريطانية، أنجزت عدة دراسات ميدانية حول شعوب بابوس وغينيا الجديدة. وتنصب دراساتها بالخصوص على النوع (الجندر) وتقنيات الإنجاب والملكية الفكرية. تدرس ستراثيرن الانتربولوجيا الاجتماعية في جامعة كامبريدج. (المراجع)



المانح ينفصل عنه ويرتبط بهذا الشيء. وكيفما كان الحال، فإنّ موضعة الشخص وجندرته، وشخصنة الشيء وجندرته تظل تتولد عبر أنواع واسعة من الهبات.

إنّ «حالة التحول الدائم» الخاصة بميلانيزيا، التي تم اقتراحها كشيء مصطنع، موحية للغاية. إنّ الشخص والشيء والموضوع، المفترض أنها العناصر الأساسية المكونة للمجتمع، يعتريها الغموض وتخضع لتحول دائم: إذ يستحيل من وجهة النظر الفهمية، أنّ نخصص لها الأدوار المعتادة نفسها. إنّ تلك العناصر الثلاثة أجزاءٌ من الحياة الاجتماعية، لكن من الصعب القول إنّها تكوّن النسق الكلي. ويمكن ملاحظتها فقط في السلسلة عندما يلتقي جزء بجزء آخر، بالطريقة نفسها التي يتقيد جزءٌ من الشخص بالشيء ويصبغ عليه جنساً معيّناً. إنّ وجهة النظر المتعلقة بـ«الترابطات الجزئية» تقترح مناهج لدراسة مجتمعات أخرى وتثير مشكلات تتعلق بمفهوم الحياة الاجتماعية [2004]. ففيما يتعلق بالأول، تقدم مناهج بحيث يمكن لـ«النحن» أن يحلل «هم» من خلال نقل مقولاتـ«نا» إليـ«هم» ومن خلال بناء جسور بين الجانبين اللذين لا يمكن مقارنتهما في الأصل، الشيء الذي يوضح معقولية استكشاف الترابطات الجزئية بين كُلِّيَتـ«نا» وكُلِّيَتـ«هم» اللتين ظلتا متمايزيتن. وفيما يتعلق بالثاني، يتعلق الأمر برفض مفهوم المجتمع الموجود قبليّاً. وبعبارة أخرى، إنّ القول بأنّ أشخاصاً غير قابلين للقسمة يشكلون مجتمعاً باعتبارهِ نسقًا كليًّا من خلال مواقع وأدوار ثابتة ومضمونة ليس أكثر أو أقل من تفكير في السلعة الاقتصادية التي يحصل فيها الأشخاص والأشياء على خصائص وقيم موحدة بواسطة السوق.

إنّ نقاش ستراثيرن لهذا الموضوع مفيد في تحصيل فهم عميق لـ«الواقعة الاجتماعية الكلية» التي ركز عليها موس. فقد ربط أيضاً بين «نحن» و«هم» من خلال افتراض الطبيعة المؤقتة لمفهوم «الهبة» التحليلي [op.cit., p.70]. وعلى كل حال، إنّ ما وصفه موس «بالاجتماعي الكلي» لم يكن «خيالاً»- لم ينبذ العلم وألح أكثر على «الواقعة» وليس على «الشيء المصطنع»- بل كان ظرفاً ترتبط فيه واقعة بواقعة أخرى وتنشأ فيه وضعية هجينة، بدون الوجود المرئي للنسق الكلي. وبالرغم من أنّ هذا النوعَ من الحياة يُعَدُّ اجتماعيّاً، فذلك ربما نظراً لأنّها لا تجعل الذهن يستحضر الصورة الكلية للمجتمع بسهولة، فإنّ البحث في النهاية يتواصل ليصبح تحليلاً لـ«الظواهر الكلية» التي تغطي البيولوجيا وعلم النفس على حد سواء.

عندما يتم وضع هذه الاستدلالات المتعلقة بـ«الهبة» جنبًا إلى جنب، يظهر استدلال ستراثيرن أكثر تماسكاً وتنظيماً: إنّ المسألة ليست سهلة على كل حال. فإذا كان «نحن» و«هم» المقترحَيْن مجموعةً من الأشياء المصطنعة، فكيف يمكن الحكم على جودتهما؟ لم يكن لستراثيرن خيار سوى طرح مفهومي «التأثير الجمالي» و«الأصداء» معيارًا لتقييم «الخيال». ولمزيد من الوضوح، نطرح السؤال التالي: ما مقدار ضرورة اقتراح مفهوم «الخيال» وليس «الفرضيات»، والشيء المصطنع» وليس «الواقعة»؟ إنّ العمل الذي كرست **ستراثيرن** نفسها له هو البحثُ عما يسميه زملاء آخرون «الوقائع» وانتقاؤها والربطُ منطقيّاً بينها. لقد استمر موس، كأحد الذين أخذوا على عاتقهم المهمة نفسها، في تركيز نظرته على العملية التي من خلالها تنشأ وتختلط في آن واحد كل أنواع الوقائع وأشكالها - التي يتعارض بعضها مع بعضها الآخر في بعض المناسبات. فعوضًا عن البحث عن منهج لتنظيم «الواقعة الاجتماعية الكلية»، اتجه موس نحو توضيح كم تنحرف هذه

الظاهرة عن التفسير المتماسك. ويبدو أنه يريد القول إنّه يجب فَهمُ «الواقعة الاجتماعية الكلية» بكيفية «كلية» أكثر حياداً.

3

يستحيل تجنب اسم برونو لاتور (B. Latour)[3] عند الحديث عن العلم والوقائع. فكما هو معروف، إنّ العلم بالنسبة إليه، كأيّ ظاهرة أخرى، ليس هندسة فقط: بل إنّه عمليةٌ يشكّل بواسطتها الناسُ وعناصرُ متنوعةٌ أخرى، بصفتهم «فاعلين»، جماعاتٍ مختلفةً يجمعونها معاً ويفرقونها ويعيدون تركيبها. إنّ تقسيمات مثل الطبيعة والمجتمع، الذاتية والموضوعية، العقلانية واللاعقلانية، الوقائع واللاوقائع، تُبنى كلُّها عندما يكون الفاعلون بصدد بناء جماعات خاصة؛ لا يجب اعتبارها واقعاً معطى. وإذا رسمنا شبكة الفاعلين، سيتضح أنّنا أمام نوعين: «الوساطات» التي يمكنها التنبؤ بالمخرجات القائمة على المدخلات، و«الوسطاء» الذين لا يمكنهم القيام بهذا النوع من التنبؤ. وينظر لاتور إلى هذه الوساطات بوصفها استثناءات ويفهم الروابط بين الفاعلين باعتبارها وسطاء، ويؤكد على أنّه من الضرورة تتبع الأسئلة المتعلقة بكيف «تترجم» الوساطات المعاني والعناصر التي تحملها هي نفسها، وكيف يتم إنتاج وساطات ووسطاء جدد نتيجةً لهذا الأمر. ويمكن نقل دراسات لاتور للعلم والتقنية بما هي كذلك إلى دراسة كل العلاقات التي يتكون منها الأشخاص والأشياء وعناصر أخرى. ليس هذا فقط، بل إنّ العلماء والمهندسين، باعتبارهم أعضاء في الشبكات، يشاركون في الترجمة بالطريقة نفسها التي يشارك بها فاعلون آخرون، وينخرطون في تكوين الوساطات والوسطاء. فبالنسبة إلى لاتور، لا توجد مسألة تجاوز الاختلافات المعرفية بين المجتمعات. وما يوجد هو تحليل الكيفية التي تتكوّن بها مقولات المجتمع مع أنواع أخرى مختلفة من المقولات: يتم بالفعل القضاء على الاختلافات بتعميم الاستدلال الوارد في كتاب لاتور **العلم أثناء الفعل** [1987].

يبدو من الضروري في التحليل الذي قدمه **لاتور** رفضُ فكرةِ المجتمع كمعطى، وتتبعُ روابط العناصر المتنوعة، بصفتها فواعل، مع البقاء بالقرب من المخبرين حتى النهاية [2005]. يجب على ذلك أن يوضح كيف أنّ «الاجتماعي» يظهر في عملية تَجمُّعِ الأشخاص غير الاجتماعيين والأشياء، إلخ. إنّ هذا التأكيد قريبٌ من العمل الذي قام به موس بالفعل. صحيح أنّ موس نظر إلى المجتمع كما لو كان وجودُه شيئاً معطى، ولم يسائل الطبيعة المبنية للوقائع؛ إلا أنّ مضمونَ تحليله استبق جوهر طروحات لاتور. فقد رفض أن يمنح مكانة خاصة لعناصر خاصة، واستمر، دون تفضيل أيٍّ من هذه الأشياء، في ملاحظة كيفية اجتماع الأشخاص والأشياء والمعرفة والتقنيات بشكل خاص ليشكلوا الاجتماعي. ونتيجةً لذلك، اقترح موس مثلاً «وسطاً» ينتجُ فعالية السحر (**موجز نظرية عامة للسحر**)، وشبكات كثيفة مكوَّنة من الزعماء والثروات والأرواح والعائلة والقبيلة والأقنعة والشخصيات والمكانات والهبة والقتال (**مقال في الهبة**)، كما اقترح ضرورة السعي في مجتمع معين إلى تغطية الحيوانات والنبات (**التقنيات، التكنولوجيا والحضارة**)، إلخ. فلن يكون غريباً إطلاقاً إن كان

3 برونو لاتور (ولد عام 1947)، عالم اجتماع وعالم إناسة وفيلسوف فرنسي، معروف بأعماله في علم اجتماع المعرفة العلمية، وأجرى بحوثًا ميدانية قام فيها بملاحظة العلماء وهم يشتغلون في المختبرات ووصف عمليات البحث العلمي كبناء اجتماعي. (المراجع)



باحث لاتوري (نسبة إلى لاتور) هو من كتب الجمل التالية: «توجد بين الظواهر الاجتماعية أكثر التشابهات غرابةً. فالعادات والأفكار تطلق جذورها في كل الاتجاهات. وإنّه لمن الخطأ إهمال هذه الترابطات التي لا حصر لها والعميقة» [Mauss 1969: 215]

تسمح هذه القواسم المشتركة مع لاتور بمقاربة أعمال **موس** لسنوات 1920 وما بعدها، موس الذي كتب وحاضر في موضوع التقنيات. إذ كانت التقنية، في رأيه، منذ البداية عنصراً مهما يشكل «الواقعة الاجتماعية الكلية». ذلك لأنّ السحر لم يكن مصحوباً فقط بأشياء مقدسة كالدين، ولكن أيضًا بتقنية علمية عقلانية شخصية تجريبية. إنّ الخاصية التي تميز التقنية عن السحر والدين تلخصها الجملة التالية: «مع التقنيات، تُدرَكُ النتائجُ كأشياء نتجت بشكل آلي» [1972]. إنّ التقنية نموذج ما أسماه لاتور بالوساطات. وبالرغم من إمكانية اكتشاف عناصر شبيهة بالوساطات في السحر وفي شكل «الصيغ التعاطفية» و«التعاقدات الاجتماعية»، فإنّ موس يعتبر هذه الخصائص التي لا يمكن تقسيمها بهذه الأشياء أيضاً جوهرَ الطقوس السحرية. لقد كان اهتمامه منصبّاً على «الانحراف المستمر عن الوساطات» للنوع المعبر عنه بواسطة كلمة «مانا». وقد وجه انتباهه في السنوات الأخيرة نحو التقنيات، التي تعتبر وساطات نموذجية، لكن لم يكن ذلك حتماً بسبب أنّه كان ينوي دراسة العلاقة بين السبب والنتيجة. بل كانت التقنيات موضوعاً مناسباً لتحليل كيفية تكوّن العلاقات بين السبب والنتيجة، كما كانت موضوعاً ملائماً لدراسة خاصية الفاعلين من حيث هم وسطاء. ويتساوق ذلك مع اهتمامه بعدد أكبر من الفاعلين المتنوعين، ولا ينفصل عن اتخاذه عوالم الجسد والعقل موضوعات للدراسة.

إنّ ما يفرق بين **لاتور** و**موس** هي الواقعة التالية: بينما استمر الأولُ في تحليل العلمِ من زاوية نظر ثابتة، استمر الأخير في ممارسة العلم عبر بحث لا نهاية له. إنّ الواقعة الاجتماعية الكلية هي الخيط الناظم لهذا البحث، ويرتكز **موس** على هذه الكلمات ليتمكن من توضيح كيفية إدراك الوقائع الملموسة المتفرقة. فبالنسبة إلى موس، الذي لم يكن محللاً للعلم بل ممارساً له (موس الذي كان دائماً منفتحاً على الوسطاء الذين كانوا يتهربون باستمرار من عملية بناء الوساطات)، لم يكن من الممكن وصف الوقائع الاجتماعية إلا بصفتها وقائع «كلية». إنّ «الكلي» كلمة تؤكد، كما هو الأمر بالنسبة إلى لاتور، على أنّ الروابط بين العناصر المتنوعة لا يمكن قطعها، وهي في الوقت نفسه رمز يحمل الإعجاب والتحذير المتعلقين بالواقع الذي يستمر في الكشف عن الوساطات التي يسلط عليها العلم بصره. انطلاقاً من هذا المنظور، يمكن إدراكُ الوقائع والمجتمع، اللذين يعتبرهما موس واقعًا معطى، كفهم ملازم لمن يمارس العلم، كما يمكن إسناد صفةَ الفاعل إلى أولئك الذين يوسعون المغمورَ من الروابط ليشمل مجتمعاتٍ ووقائعَ أخرى، منظمين بذلك تركيباً جديداً. وقد حاول موس بتبنيه هذا الموقف تجاوزَ الاختلافات المعرفية بين المجتمعات.

4

لنقم الآن بتنظيم ما صار واضحًا عبر النقاش أعلاه. كان من الممكن في بحث موس العلمي المتعلق بالحياة الاجتماعية اقتراحُ أنّ «الوقائعَ الاجتماعية» تمظهراتٌ للتفكير الذي ينشئ علاقاتٍ من نوع المقارنة الثنائية ويُغيِّرُها من خلال الوساطة. وانبثقت هذه الوقائع في الوقت نفسه كعناصر تركيبية تسمح لعلاقةٍ موجودةٍ في «حالة تحول دائم»



ببناء علاقة أخرى بواسطة الترابطات الجزئية. إضافة إلى ذلك، لم تكن «الوقائع الاجتماعية» قادرة دائماً على تجنب لفت الانتباه، لدرجة أنّها فرضت نفسها في الوجود. تقوم هذه الكلمات ببراعة بخلط عناصر مختلفة في «مفهوم مركب» يقترحه **مقال في الهبة** [70]. إنّه مفهوم «الكلي» الذي يعني تشكيل سلسلة غير متوقعة من «...و...و...و..» هكذا يتم التوصل إلى إدراك أنّ النقطة الرئيسية التي يتردد صداها في نصوص موس وهذا الأخير نفسه، باعتبارهـ المكان الذي ولد فيه هذا البحث، يوجدان على شكل سلسلة من «و...و...و...»

هكذا، استعمل موس بحرية، كما فعل ليفي ستروس، العلمَ جهازًا لتوضيح الطبيعة المجازية للسحر؛ وطور، كما فعلت ستراثيرن، تحليلاً متوافقاً مع الموضوع المؤقت الذي أسسه موس نفسه؛ وبرهن، كما فعل لاتور، على الطبيعة المبنية للعلم بواسطة ممارسته الخاصة. وأصبح هو نفسه، مثل ليفي ستروس، المكانَ الذي يتمظهر فيه التفكير السحري، واخْتَبَرَ سلسلةَ العلاقات؛ وقدم، مثل **ستراثيرن**، بحثه الخاص كإجابة، بل كإشارة، وسلط الضوء على المميزات الاجتماعية للذات والذوات الأخرى؛ وواصل، مثل **لاتور**، التجميع الذي يجعل الوقائع ممكنة، وأعاد تجميع الاجتماعي. ولأنّنا منبهرون، ولأنّ رغباتنا الفكرية تثيرها الهبة ك»شيء شرعي واقتصادي وديني وجمالي...»، ويثيرها المانا ك»فعل من نوع خاص، وكنوع من الأثير، وكوسط...» [112]، فإنّ موس «مثل ليفي ستروس وستراثيرن ولاتور» يغري كاتب هذه الدراسة بفهم أعمق لهذا الموضوع. وسيظل موس حياً طالما بقي «كليّاً».



المراجع

- Latour, B., 1987, *Science in Action*, Cambridge: The Harvard University Press.
- --------------2005, *Reassembling the Social*, Oxford: Oxford university Press.
- Lévi-Strauss, C., 1966, *The Savege Mind*, Chicago: The university of Chicago Press.
- --------------1969, *The Raw and The Cooked*, John and Doreen Weightman, trans. Chicago: The University of Chicago Press.
- --------------1978, *Myth and Meaning*, Toronto: the University of Toronto Press.
- --------------1987, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Felicity Baker, trans, london: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss M., 1954, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Ian Cunnison, trans. london: Cohen and West.
- --------------1969, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Œuvre 3. Paris: Minuit.
- --------------1972, *A General Theory of Magic*, Robert Brain, trans. London: Routledge and Kegan Paul.
- --------------2006, *Techniques, Technology, and Civilisation*, New York: Durkheim Press.
- Strathern M, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley: University of California Press.
- -------------2004, *Partial Connections*, Oxford: Altamira Press.

موس والدين
إرث موس عند ليفي شتروس وباتاي (وتجاوز موس لهما)[1]

◆ فرانسوا غوتيي
ترجمة: هدى كريملي
(المغرب)

«والحقيقة أنّه لا وجود لشيء، ولا لجوهر، يُطلق عليه الدين. لا توجد إلا ظواهر دينية جُمِعَتْ بهذا القدر، أو ذاك، في أنساق تُسمّى ديانات ذات وجود تاريخي محدّد، لدى مجموعات بشرية، وفي أزمنة محددة».

«Marcel Mauss, 1904 «Philosophie religieuse, conceptions générales» 1968[: 93-94]

لا نجد قضيةً أكثرَ مركزية، في أعمال موس، من قضية الدين. والحال أنّ الدين، بعدما كان قضية مركزية، غاب، اليوم، عن حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، ليصبح موضوعَ اهتمامِ حقلٍ ضيّقٍ من المتخصصين، الذين يجب عليهم النضال من أجل الحفاظ على بعض الشرعية. فبعد مرور قرن على السنوات الجميلة، التي عاشتها المدرسة السوسيولوجية الفرنسية، التي ترأّسها دوركايم في السوربون حول مجلّة (**الحولية السوسيولوجية**)، أيُّ إرثٍ، وأيّةُ خصوبةٍ، يجب الاحتفاظ بهما من موس في موضوع الدين، هذا الموضوع البالي الذي لا يريد أن يموت؟

حاول تارو (Camille Tarot)، في كتابه القيّم (**الرمزي والمقدّس: نظرية الدين**)، أن يبيّن كيف أنّ فكرتَيْ الرمزية والمقدس استقطبتا النقاش حول الدين طيلة عقود في فرنسا. وقد سجّل بحقّ كيف وصلت هاتان الفكرتان إلى أن تقصي إحداهما الأخرى، وكيف عاشتا في خلاف: «بمعنى: إمّا أنّهما ينصهران في بعضهما، فيبتلع المقدّسُ الرمزيةَ، ولا نعود نراها، وإما أنّ الرمزي يبدأ في الاستقلال، ساعتها يصبح الانفصالُ ضروريّاً، ولن نعود نرى سوى أحدهما. كما لو أنّه ما إن يتمّ التمييز بينهما حتى تستحيل رؤيتُهما معاً، وأن بعضَ الناس يركّزون بصرهم (مشدوهين) على أحدهما، بينما يركّز بعضهم الآخر على الآخر، متهمين بعضهم بعضاً بالعمى» (Tarot, 1999: 589)[2]. والحال أنّه لو كانت هذه المعاينة صحيحةً، فإنّ التمييزَ بين الرمزي والمقدّس لوحده غيرُ كافٍ وناقصٌ، ويمكننا، بالعودة إلى أعمال موس، أن نرى، بشكلٍ أفضل، الرهانات الإبستمولوجية، التي تَبْرُزُ في فكرتَيْ الرمزي والمقدّس، في شَكْلَيْ الموضعية (Topique)، والفعالية (l'énergétique).

---

1 نشر هذا النص في الأصل:

François Gauthier, «Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss)», la Découverte, Revue de *MAUSS*, 2010/2 (n° 36), pp. 111-123.

2 يلخّص تارو، وهو يستعرض بعض النظريات الفرنسية حول الدين، تحليله على الطريقة الآتية: «لقد بدا، إذاً، أنّ التمييز بين المقدّس والرمزي يسمح بترتيب بدهيّ، تقريباً، للنظريات الدينية الكبرى، التي أنتجتها العلوم الاجتماعية خلال القرن العشرين في فرنسا: دوركايم وموس أو المقدّس والرمزي، مرسيا إلياد أو العودة إلى اللاتمييز بين المقدّس والرمزي، ليفي شتروس أو الرمزي دون مقدّس، روني جيرار أو واقعية المقدّس كأصل للرمزي، بورديو الرمزي وسيط للهيمنة في غياب المقدّس، غوشي لا مقدّس ولا رمزي» [Tarot, 2008: 31]. انظر: ملخّصاً لهذا الكتاب في [Gautier, 2008a].



إن اختيار جورج باتاي (Bataille)، وليفي شتروس (Lévi-Strauss)، كمفكريْن جديريْن بوراثة موس، فيما يتعلّق بالدين، يبرّره كون أحدهما معاصر للآخر، وأنّهما يستلهمان صراحةً أعمال موس. ظهر كتاب باتاي (**الجزء الملعون**) (La Part maudite) سنة 1949م، بينما سيظهر النص المؤسِّس للبنيوية (**مقدّمة لأعمال مارسيل موس**) (l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss)، للأنتربولوجي ليفي شتروس، الذي يدشّن كتاب موس (**السوسيولوجيا والأنتروبولوجيا**) (Sociologie et anthropologie)، بعد سنة من وفاة موس؛ أي عام 1950م.

وعلى الرغم من أنّ ليفي شتروس وباتاي متحا من المنبع نفسه، فإنّ أفكارَهما تتعارض جذريّاً؛ أي تتعارض تعارضاً حرفياً. وما يهمّنا، تحديدا، في ذلك التعارض، أنّ المفكرين يكشفان لنا ما كان سيظلُّ خفيّاً لو أننا وقفنا عند فكرتَيْ الرمزية والمقدّس. فضلاً عن الرمزي والمقدّس، تُمكِّنُ أعمالُ موس من إدراك أن كلَّ واحدٍ من ليفي شتروس وباتاي تناول، بكيفية جذريّة، وجهاً من وَجهَيْ الديني، حيث تعامل أحدهما مع الجانب الموضعي (Topique)، بينما تعامل الآخر مع جانب الفعالية (l'énergétique). إنّ الانغماس الكلّي لكلّ واحدٍ منهما في واحد من هذين الوجهين هو ما جعل نظرياتهما تُبرِزُ، بوضوح، تلك العقبات التي لم تنفك، منذ قرن، تُفشِلُ النظريات حول الدين؛ بل إن مفهومَ الدين نفسَه اختفى لدى هذين المفكرين، حيث أذابه ليفي شتروس في الرمزي، واختزله في أجزاء منه (من بينها، بطبيعة الحال، الأسطورة)، وأغرقه باتاي في تجربة المقدّس غير القابلة للإفصاح. إنّ مثل هذا الاختزال لم يَرِدْ عند موس، الذي، على الرغم من أنه طرح جانباً الأعمال التي كان يباشرها حول الدين والمقدّس، منذ وفاة دوركايم سنة (1917م)، لينشغل بموضوع الهبة؛ لم يتنكّر، إطلاقاً، لمفهومي المقدّس والدين، كما يشهد على ذلك كتابه (**الموجز في الإثنوغرافيا**) (Manuel d'ethnographie) [Mauss, 2002: 285-360]، المؤلّف انطلاقاً من مذكرات دروس طلبته بين سنتي (1926 1939م). بعد أن تتبعنا إرثَ موس عند ليفي شتروس وباتاي، وركّزنا على حدود أبحاثهما المتتالية، يتعلّق الأمر، الآن، باقتراح كيف يمكن للعودة إلى موس أن تُمكِّن من تجاوزهما.

الموضعي والفعال:

اكتشف بول ريكور، وهو يسائل الهرمينوطيقا بوساطة التحليل النفسي، في النظرية الفرويدية لتأويل الحلم، مستويين متنافرين من المعنى، أطلق عليهما الموضعي والفعال. هكذا عثر في المفاهيم والأفكار المستعملة من قبل فرويد على أنموذجين، يرجع أحدهما إلى المعنى (الموضعي)، والآخر إلى القوّة (الفعالية)، ويتحكّم كل واحد منهما في هرمينوطيقا ملائمة. وحتى يتم إدراك الأبعاد الموضعية للحلم، يتّخذ التأويلُ شكلَ الشّك والتفكيك، والبحث عن أشكال اللاوعي، وعن الرهانات الرمزية المتخفيّة. إنّه الحلم كقصّة، كنصّ من دون مؤلِّف، أو مؤلّفه هو اللاوعي. والحال -يقول ريكور- أن يكون للحلم معنى أمرٌ يقتضي وجودَ طاقة كامنة: «إذا كان الحلم يميل إلى الخطاب بحكم طبيعته السردية، فإنّ علاقته بالرغبة تقذفه ناحية الطاقة، والمجهود (conatus)، والتكرار، وإرادة القوّة، والليبدو. وهكذا، فإنّ الحلم، باعتباره تعبيراً عن الرغبة، يوجد في ملتقى المعنى والقوة» [Ricœur, 1965: 99]. يوجد التمييز نفسُه بين الموضعي والفعّال في أعمال موس حول الدين. فبينما تتطوّر البنيوية لدى ليفي شتروس في جهة الموضعي، يغوص فكر باتاي في الفعّال، انطلاقاً من مفهوم المقدّس خاصةً. إنّ الموضعيّة تنتمي إلى نظام الانقطاع، والشكل، والانتظام(la régularité)، ونسقية العناصر



المُدرَكة تبعاً لفروقها التفاضلية. إنّ الموضعية تشتغل على النمط الرقمي؛ فنحن هنا أو هناك، في الداخل أو الخارج، داخل المقدّس أو الدنيوي، في هذه العشيرة أو تلك... إلخ. وعلى العكس من ذلك، إنّ الفعالية استمرارية، وتدفق، وتشويش المقولات، وانتقال، وفرادة. إنّ الموضعي والفعّال يستعملان منهجين متنافرين، كما تُبيِّنُ ذلك، بوضوح، المقارنةُ بين ليفي شتروس وباتاي.

من المقدس إلى المانا (Mana):

من المعروف أنّ مقولة المقدّس استُعمِلت، على الخصوص، بشكل سَيّئ من طرف الأجيال اللاحقة، إلى درجة أنّ استعمالَها، اليوم، من قبل كاتب ما يُعدُّ مغامرة. إنّ كامي تارو (C. Tarot) محقّ في إلحاحه على عدم قابلية اختزال جزء من المقدّس، وعلى أنّه لا يمكن القضاء على هذا الجزء كما يرغب بعضهم. ولكن ما هذا الشيء الذي لا يقبل الاختزال في المقدّس؟ لعلّ ذلك الجزء، بالنسبة إلى تارو، حاذياً حذو جيرار (Girard)، هو العنف الداخلي للجماعة. يمكن القول، بالأحرى: **إنّ الفعالية المتضمنة في المقدّس هي التي لا تقبل الاختزال**، وليس العنفُ، الذي تحدّث عنه جيرار، إلا طريقةً لتصريفها.

في كتاب (**موجز نظرية عامة للسحر**) (Esquisse d'une théorie générale de la magie) المنشور في مجلة (**الحولية السوسيولوجية**)، سنتي (1902-1903م)، والذي كتبه بالتعاون مع هنري هوبير (Henri Hubert)، يتخلّى موس عن مقولة المقدّس في بحثه عن الوقائع، التي يتأسّس عليها الدين. ليس السحرُ السلفَ التبسيطيّ للدين، كما هو عند فرايزر (Frazer)، إنّما هو، على العكس، جزء لا يتجزّأ من الدين [انظر: موس، 1968م، ص 23-24]. ومن ثمّ، فإنّ «ظواهر السحر تُفَسَّر مثل ظواهر الدين» [Ibidem: 22]؛ ما يعني أنّها تُفسَّر انطلاقاً من المانا (mana)، وهو لفظ ماليزي تتقاطع فيه **الأوريندا** لدى شعوب الإيروكوا، **والمانيتو** لدى شعب الألغوكان، **والواكان** لدى قبائل السيو، **والشوبي** لدى البويبلو، **والناوالا** لدى شعب الكواكيوتل [م. ن: 20]؛ بل حتى «**البراهما**، في الهند الفيدية» [م. ن][3]. إنّ المانا، وليس المقدّس، هي الواقعة الأولى: «من المحتمل أن يكون صحيحاً القولُ: إنّ **المقدسَ جنسٌ** (espèce) يُمثِّلُ المانا **نوعَه** (genre). هكذا كنّا لنَعثُرَ، تحت الطقوس السحرية، على أفضل من فكرة المقدّس، التي كنّا نبحث فيها عن المانا، وكنا لنجد، في تلك الطقوس، أصل المانا» [Mauss, 1950: 112]. وما المانا إلا «قوّة الطقس [...] القوّة بامتياز، الفعالية الحقة للأشياء، التي تقوي فعلها الميكانيكي دون إلغائها: إنّها ما يجعل الشباك تصطاد، والبيت متيناً، والزورق يتماسك جيداً في البحر. وفي الحقل، إنّها الخصوبة؛ وفي الطب، إنّها فضيلة الخلاص أو الموت» [Ibidem: 104].

إنّ المانا قوّة مزدوجة يُمكن أن تكون سلبية أو إيجابية، وتضمن فعالية الظواهر الدينية بمعناها الحرفي وبمعناها الواسع. وبعبارة أخرى، إنّ المانا فعالية خالصة. ومن جهته، إنّ المقدّس، كما يراه موس، مُركَّبٌ تتساكن فيه الفعالية والموضعية. لقد **وَجدَتْ مقولةُ المقدس مستقراً لها في الصَّدْعِ؛ أي في المكان الذي يلتقي فيه هذان المستويان**. ويمكن القول: إنّ تلك المقولة **أصبحت رمزاً لذلك الصدع**، الذي لم يعد، منذئذٍ، يقبل التحليل بما هو كذلك. عندما طمح الرمزُ

3 بطبيعة الحال، ليس هذا التصوّر، أو ذاك، هو الكوني، وإنّ ما هو كونيّ هو وجود فكرة، أو أفكار، تعبّر عن فكرة القوّة، هذه الفعالية الخالصة في كلّ ثقافة.

إلى أن يكون مفهوماً، فإنّ المقدسَ لم يعد، منذئذٍ، قادراً إلا على إنتاجِ مفاعيلَ معنى مجازي، وميتافيزيقي؛ بل أسطوري. إنّ الرمز يدفع إلى الحديث عن المقدّس بلغةٍ هي ذاتُها مُكَوَّنَةٌ من الديني[4]. هذا هو السبب الذي يجعل المقدّس إشكاليّاً، ومتعدّدَ الدلالات.

من الواضح، أنّ «الفعالية المنتظرة من الشعيرة»، كما جاء في مقدّمة (1906م) [Mauss, 1968: 5]، هي العنصر الأساسي في الظواهر الدينية، سواء أكانت قرباناً، أم سحراً، أم صلاةً، («إنّ مبدأَ كلِّ صلاةٍ هي الفعالية المعترف بها للكلمة» [Ibidem: 4]). ومن أجل توضيح تلك الفعالية، طوّر المؤلفان، في الواقع، منهجين يظلّان متداخلين، ويكشفان عن عناصر النسق المدروس، والعلاقات القائمة بينها (الموضعية)، في الوقت نفسه الذي يجعل من المانا (الفعالية) ما يمنح الحياة تلك العناصر. تتمثّل وظيفة السحر، مثل الدين، تحديداً، في الإعداد، بطريقة عملية وشعائرية، بالأساس، لهذا اللقاء بين الموضعية والفعالية، أو بين المعنى والقوّة؛ وبصيغة أخرى، بين المؤسَّس والمؤسِّس، بين الاجتماعي والفردي، بين الكوني والخاص، بين التقليد والممارسة، بين الأسطورة والطقس، بين الواقع والرغبة...إلخ. [انظر: Tarot, 1999: 572 ; Gauthier, 2009: 149-152][5].

إرث موس عند باتاي وليفي شتروس:

إذا كان عمل موس يمكِّن من إدراك عدم قابلية صيغتَيْ المقدّس (الموضعية والفعالية) للاختزال، فإنّ هذا «الاكتشاف» يعود إلى عمل أركيولوجي، وسيظلّ، في ذاته، محطَّ تأويلٍ واكتشافٍ. تلك هي الفائدة من مقارنة قراءتَيْ كلّ من باتاي وليفي شتروس لموس. يجب القول: إنّ هذين المؤلّفين يمثلان تيارين غريبين بعضهما عن بعض، وقاسيين بعضهما على بعضهما. ويجب -لا شك- مباشرة هذا التمرين المقارن في إطارٍ أوسع من هذا. إلا أنّ تحليلاً سريعاً سيتيح لنا معرفةَ أنهما وَجَّهَا عملَ موس في اتجاهين لا يقبلان التوفيق بينهما.

باتاي أو الاستعارة العارية:

ما زال ليفي شتروس يحظى باعتراف واسع جداً بأنّه وريث موس، لكن ذلك يعني تجاهلاً لمكانة موس في فكر باتاي، وللتأثير الكبير الذي ما زال يمارسه هذا الأخير، إلى اليوم، في العديد من التخصّصات المعرفية. ويُعدُّ عمل باتاي قيّماً تحديداً، نظراً لكون المقدّس لديه يقدّم نفسه، في قلب نظريته الدينية، في شكل فعالية خالصة وبلا جوهر. إن المقدسَ،

---

4 فضلاً عن ذلك، إنّ أطروحة موس حول الصلاة، التي استأنفها ابتداءً من (1907م) أو (1908م)، انطلاقاً من التعريف المؤقّت: «إنّ الصلاة طقس ديني شفوي، يتوجّه مباشرة إلى الأشياء المقدّسة» [ورد في Fournier, 2007: 207-208]، لم تحقّق المُبتغى منها أبداً. حول موس والصلاة، انظر: [Jenkins, 2008].

5 المانا (mana): ليست رمزاً، ولكن يرمز لها بالتعاويذ من الحجر والورق، وبمختلف الصور؛ تمثال، أو شيء يُعلّق على العنق، أو في الحزام...إلخ، وأصل الكلمة من ماليزيا. ولشعوب أخرى كلمات وأسماء موازية لها [...]. يُلاحظ على بعض السوسيولوجيين مبالغتهم بعض الشيء في تفسير الظواهر الدينية بالمانا؛ فهي ليست كونية. إنّ المانا تعني علاقة ما بالمقدّس؛ إنّها القوّة الغامضة والنشيطة، التي يتمتّع بها بعض الأفراد، وأرواح الموتى، عموماً. إنّ فعل الخلق الكوني الضخم لم يكن ممكناً إلا بقدرة المانا الربانية؛ كما أنّ رئيس العشرة يتمتّع، هو كذلك، بالمانا. ويعتقد شعب الماوري أنّ الإنجليز استعمروا بلادهم؛ لأنّ مانا هؤلاء أقوى من المانا الخاصّة بهم... ويتمتّع الناس والأشياء بالمانا؛ لأنهم حصلوا عليها من بعض الكائنات السامية، وبعبارة أخرى، لأنّهم يشاركون روحيّاً في المقدس، وفي حدود مشاركتهم في المقدّس... وكلّ من يتوافر على المانا بامتياز؛ أي كلّ ما يبدو للإنسان فعّالاً، وحيوياً، وكاملاً، وخالقاً... [المترجمة].

J. Chevalier et A. Gheerbrant, Dictionnaire des Symboles, Editions Robert Laffont, Paris, 1982, P. 606.

عند باتاي، تأويلٌ غنوصي للمانا الموسي (نسبة إلى موس)؛ إنّ «المقدّس هو ذلك الغليان العجيب للحياة، التي، لكي تستمر، يُكبِّلُها نظامُ الأشياء، ويحوّلها التكبيل إلى انفلات، وبعبارة أخرى، إلى عنف» [Bataille, 1973: 71]. إن المقدسَ قوةٌ خالصة، عدوى، ذاتُ إمكانية تدميرية أو منعشة. إنّ باتاي أبعدُ من أن يكون مفكراً للذاتية الدينية، وأبعدُ من أن يُتّهَم بالاختزالية إلى المذهب العاطفي، وإلى الفرد اللااجتماعي، الذي يُؤاخِذُ عليه موس بصرامة ويليام جيمس[6]؛ بل إنّ «التجربةَ الباطنية» للمقدّس، عنده، مشروطةٌ بلعبة انتهاك أو اختراق القاعدة والممنوع، في حدود ما يسمح به النظام الاجتماعي [Bataille 1973].

إنّ الدين يشتغل عند ملتقى الممنوع بالسماح للإنسان ببلوغ المقدس عبر الخرق. إنّ الإنسان، بسبب محدوديته، كائن منقطع، مقطوع عن جذوره الطبيعية والحيوانية الموجودة في الاستمرارية. إنّ المشروع البشري مشروع مزدوج: من جهة المحافظة على هذا النظام المنقطع للعنف والإفراط الذي يتأسّس عليه، ومن جهة أخرى، فتح الطريق نحو تجربة الاستمرارية، التي ما هي في العمق إلا الموت، جثة عادت إلى أصلها. وبهذا التصوّر للدين كخرق للممنوع يُنتَزَعُ من نظام الأشياء لصالح الوجود، يذهب باتاي إلى التفكير في الدين أساساً بعبارات الفناء، بانياً، من خلال ذلك، نظريات القربان، والبوتلاتش، والاحتفال، والمُتَعِيَّة، والحرب.

إنّ فكرة المقدّس، عند باتاي، متحرّرةٌ جذريّاً من فكرة الإله، وبذلك «تعود إلى الطبيعة»، إنّها تعالٍ محايث. يكتب باتاي بشكل بليغ حول المُتَعِيَّة، التي تتميز، مثلها مثل الصوفية، بالاندفاع الديني نفسه: «يمكن القول: إنّها الإقرار بالحياة حتى في الموت» [Bataille, 1957]. وتجعل فكرتُه عن الفعالية من المقدّسِ مقولةً ملحدةً جذريّاً، وفارغةً من كلّ مادة. ويقطع باتاي جذرياً مع الأفكار الأخرى حول المقدّس والتجربة الدينية، التي، كما هو الحال عند أوطو وجيمس، تعيد إدخال أفكارٍ لاهوتيةٍ وميتافيزيقيةٍ في الأنتربولوجيا. لكن باتاي لا يفلت، مع ذلك، من الميتافيزيقا. هذه الأخيرة لا تفتأ تتدفّق من خلال الاستعارات واللغة الشاعرية عند باتاي. يستحيل على المرء، دون شكّ، الإفلات كليّةً من قبضة الميتافيزيقا، عندما يحاول التوجُّه نحو المسكوت عنه، وإن كان هاوية أكثر ممّا هو امتلاء. تظهر خلف هذا الصحو المأساوي، عموماً، ميتافيزيقا إحيائية للغيرية، للآخر، متعارضةً، في كلّ شيء، مع الميتافيزيقا المسيحية التقليدية[7].

ليفي شتروس أو تأمُّل البنية:

إذا كانت راديكاليةُ الفعاليةِ تقود إلى ميتافيزيقا غيرية، فإنّ عكس ذلك هو ما حدث عند ليفي شتروس، الذي أفرغ فكر موس من كلّ فعالية، ومن كلّ ما يرتبط بها، كالفرادة، والذاتية، والقوّة، والتاريخية، والصراع، وذلك لكي يحتفظ، فحسب، بالبنية السانكرونية للمعنى. فكما أنّ باتاي قرأ **مقال في الهبة**، انطلاقاً من **مقال في طبيعة القربان ووظيفته**، فإنّ ليفي شتروس قرأ، بدوره، في (مقدمته) الشهيرة، **مقال في الهبة**، على ضوء **مجمل نظرية عامّة للسحر**؛ أي إنّه يؤوّل بحثاً متأخّراً ببحثٍ سابق. إنّ موضوع **مقال في الهبة** (Essai sur le don) هو اكتشاف موس لـ«صخرة» المجتمعات البشرية،

---

6 انظر النقد الرائع الذي وجّهه موس لكتاب جيمس **(تنويعات التجربة الدينية)** في [Mauss, 1970: 58]. انظر أيضاً: ما كتبه موس حول التجربة الدينية في نصّ «علم النفس الديني والمشاعر الدينية» [*idem*: 35-39].

7 انظر مساهمتي، ومساهمة جاك بيير، ولاسيّما في [Cloutier et Nault, 2009].

ورابطتها العاطفية؛ إنّها الهبةُ المُدْرَكَةُ في شكل ثلاثة إلزامات (obligations)؛ حريّة[8] العطاء، والتلقّي، والرد. إنّ الهاوو «le hau»، هذه الفكرة الشبيهة بالمانا، التي أثارها موس، لفظٌ ماوري (maori) يعني روح الشيء الموهوب. ويستعمل لفظ «الهاوو» في التحليل، عندما يتساءل موس حول محرّك الإلزام، ويستنتج، تبعاً للقانون الماوري، أنّ الشيء الموهوب ليس شيئاً جامداً، وإنّما يتضمّن «شيئا من» الواهب الذي له «نفوذ» على المستفيد من تلك الهدية، وهو شيء يحرّك الهديةَ المردودةَ برغبة «الهاوو»، في العودة إلى أصله [160، 159 :1950، Mauss].

إنّ «الهاوو»، إذاً، قوّة؛ إنّه العنصر الفعال الضروري، لكن غير المتجانس، لدواليب التبادل، للرمزي. وقد تعرّض هذا الجانب من نظرية موس لنقد شديد من طرف ليفي شتروس، الذي اتّهم موس (وهو محقّ جزئياً) بالتفكير في الهاوو-المانا. بدل التفكير في الهاوو- المانا، بالنسبة إلى ليفي شتروس، «ينبغي التسليم بأنّ المانا، مثل الهاوو، ليس إلا الانعكاس الذاتي لمطلبِ كُلّيةٍ غير مدركة» [Mauss, 1950: XLVI]؛ أي مطلب لغةٍ بصفتها «كُلِّيَةً مغلقةً ومتكاملةً» [ibidem: XLVIII].

يرى أبو البنيوية أنّ «هناك وفرةً من الدوال، مقارنةً بالمدلولات التي يمكن أن تنطبق عليها تلك الدوال»، وتُمثّل مفاهيمُ من نوع المانا «بالضبط هذا الدالّ العائم، الذي يخدم كلَّ فكرة تامّة (وكذلك يخدم كلّ فنّ، كلّ شعر، وكلّ إبداع أسطوري وجمالي)» [ibid: XLIX]. ويوضح المقطعُ الآتي طبيعةَ ذلك «الدال العائم». يُقرِّب المؤلّف، في ملاحظة في أسفل الصفحة، لفظَ المانا من كلمات مثل «كذا»[9] (truc وmachin)، وكذلك (oomph)، هذه المحاكية الصوتية[10] (Onomatopée)، التي يسندها الأمريكيون إلى امرأة جذّابة [ibid: XLIN]. وحسب ليفي شتروس، إنّ هذه الكلمات، في ذاتها، **فارغة من المعنى**، ومستعدة لتلقي **أيِّ** معنى. وبهذا، فإنّها تتوافر على «**قيمة رمزية صفر**» [م. ن: 1، التشديد في الأصل]. إلا أنّه بالانتقال من (Truc)، و(machin) إلى (oomph)، لا يعني الانتقال من قيمة رمزية صفر إلى قيمة أخرى؛ بل الانتقال من قيمة **كيفما كانت** إلى قيمة خارقة، و**فريدة**. وبعبارة أخرى، ليست كلمة (oomph)، على الإطلاق، من نوع كلمتي (truc) و(machin) نفسها؛ لأنّها تحيل إلى الفعالية التي لا يراها ليفي شتروس المنشغل كليّاً بالموضعية. وإذا كان قد سجّل أنّه «توجد خلف كلمة (machin) كلمةُ آلة (machine)، ومن ثمّ فكرةُ القوّة والقدرة». فإنّ فكرةَ القوّة (اللفظ الذي يفضّل عليه لفظ «فعّال») بعيدةٌ جداً بالفعل، وتشتغل الآلة المعنية -إن صحّ القول- وحدها، كما يشتغل الرمزي وحده، في ذاته ولذاته. إنّ المانا، عند كلٍّ من (d'Hubert) و(Mauss)، الوارد في **مقال في الهبة**، و**مجمل نظرية عامّة للسحر**، يسعى إلى تعليل ما لا يقبل الإسناد؛ أي القوّة الحيوية؛ ليس المانا الشكلَ الجامدَ والفارغ لشيء ما، ولما هو قابل للاستبدال. عندما ساءل ليفي شتروس المانا انطلاقاً من الموضعية، فإنّه لم يرَ إلا الشكل دون المادة. وهكذا، مهما كانت قراءة ليفي شتروس ذكية فإنّها ناقصة؛ لأنّها موضعية بشكل جذري. وباختصار، إنّ ليفي شتروس فكّر في المعنى، ولم يُفكّر في أثر المعنى؛ فلا وجود لفكرة العدوى أو الاستمرارية عنده. وإذا كان باتاي يُشيِّئُ النِّدَّ الذاتيَ، والتجربةَ الداخلية

---

8 أفضل الحديث عن ثالوث الإلزام - الحرية بدل الحديث عن ثالوث الإلزام؛ لأنّنا بذلك نرفع الغموض المتعلّق بالفهم التلقائي لديناميات الهبة، مع إعادة إنتاج أكثر أمانة لكلام موس.

9 تطلق هذه الكلمات على شيء أو شخص لا نريد تسميته، أو نسينا اسمه. [المترجمة].

10 تعجب خاص مبتكر لمحاكاة صوت ما، كلفظ «كوكوريكو» مثلاً، الذي يُطلق على الديك. [المترجمة]

والاستمرارية، فإنّ ليفي شتروس، على عكس ذلك، يُشيِّئُ البنيةَ الاجتماعية في صورةِ اللاوعي البنيوي، ليصل إلى ميتافيزيقا المطابق والهوية (الرمزي مع ذاته)، والكلية الاجتماعية القبلية.

نحو مخرج موسي لإرث موس:

يمكن المراهنةُ على أنّ موس لم يكن ليتعرّف إلى نفسه في أيٍّ من هذين النسقين اللذين كان سيجدهما ناقصين. وإذا كنّا نعرف التحفُّظات التي أبداها موس حول «مجمع السوسيولوجيا»، الذي ينتمي إليه جورج باتاي وروجي كايوا[11]، فإنّه لم يعلّق، بطبيعة الحال، على التأويل الذي قدّمه ليفي شتروس لأعماله. والحال أنّ هذا الاستعراض السريع لخصوبة ومحدودية فكر باتاي وليفي شتروس كافٍ لإقناعنا بأنّه إذا كان فكراهما يتعارضان قطعياً، فإنّهما يشكّلان نسقاً بالفعل. ولقول ذلك بلغة فوكوية، فإنّنا نمسك، هنا، بإبستيمي (épistémè) نظريات الدين التي تطوّرت، إمّا من جهة المقدّس، وإما من جهة الرمزية، مع القضاء في الحالتين على الدين.

إذا كان المرور عبر باتاي وليفي شتروس يسمح بإعادة الحياة لمستوى الموضعي، ومستوى الفعّال، الحاضرين في عمل موس، فإنّ التجاوزَ الممكن لعقبات هذه الصيغة، أو تلك، يتمُّ بالرجوع إلى عمل موس نفسه. وينبغي -لا شكّ- أن نبدأ بِعَكسِ قراءَتَيْ باتاي وليفي شتروس، وإعادة قراءة **مقال في طبيعة القربان ووظيفته**، و**مجمل نظرية عامّة للسحر**، على ضوء **مقال في الهبة**. هل من شأن قيامنا بذلك أن يمنح، من جديد، تماسكاً للدين، الذي تمّ صهرهم سابقاً، إمّا في فعالية المقدّس وإما في الرمزي؟ إذا كان موس قد ابتعد عن الدين ليفهم الهبة، فهل يمكن الرجوع إلى الدين انطلاقاً من الهبة[12].

إنّ الهبةَ، عند موس، المُعَرَّفَةَ بكونها غيرَ مُغْرِضة ومغرضة، وحرّة وملزَمة، في الوقت نفسه، تسمح بتصوّر تجاوز التعارض بين المذهب الشمولي والفردانية المنهجية، الذي يبني بطريقة، أو بأخرى، مجموع العلوم الاجتماعية [Caillé, 2000]؛ وذلك لأنّه بدلاً من إرادة فهم الوقائع الاجتماعية انطلاقاً من الأفراد، أو من المجتمع كَكُلِّيَةٍ معطاة قبليّاً، تسعى الهبة (والبردايم الذي يستلهمها) إلى فهم الأفعال الاجتماعية في بعدها الأفقي؛ أي من خلال جعل الهبة تحييناً للبنية، **وفي الوقت نفسه**، الوسيلةَ التي يتحقّق بها التذويت (Subjectivation). ألا يمكن للهبة، بالطريقة نفسها، أن تسمح بالتفكير في الفعالية والموضعية معاً، وفي تمفصلاتهما، وفي الفعالية والرمزية المترتبتان على ذلك، دون السقوط في الإفراط وفي الميتافيزيقيات التي تنتج عند عزل إحداهما عن الأخرى؟

وهكذا، يُفتَح حقلٌ من الأبحاث لا يزال لم يُكتَشَفْ بشكل واسع، ولا يزال يَعِدُ بالكثير. سأنتهي هنا بالحديث، بعجالة، عن المعالم النظرية والمنهجية لهذا الاقتراح، بالإشارة، أوّلاً، إلى ما يميّز الدين في حقل الهبة الواسع. إنّ **الوقائع**

11 انظر: [Hottier, 1979]. بعد أن قرأ موس الأسطورة والإنسان، أدان «اللاعقلانية المطلقة» التي وقع فيها تلميذه، مع أنّها إدانة مُبالغ فيها [Fournies, 1994].

12 هذا ما شرع في القيام به كامي تارو، قبل أن يصبح جيرارديّاً (نسبة إلى روني جيرار). وهذا ما بدأ القيام به، أيضاً، ألان كايي، عندما أعاد قراءة **مقال في طبيعة القربان ووظيفته**، انطلاقاً من **مقال في الهبة [1995م]**، وفي الفصل الذي خصّصه لـ«السياسي-الديني» في كتابه **(النظرية ضد نفعية للفعل)** [2009: 77-96].

الدينية ترتبط، أساساً، بغيرية خاصّة [Pierre, 1986 Gauthier, 2006: 412, 423]؛ إذ تُمَنَحُ لغيريةٍ ما، لآخر من طبيعة غير تجريبية؛ صفاتٌ غيرُ مرئية، أو ألوهياتٌ، أو أرواحٌ، أو قوى أخرى. [انظر أيضاً: Caillois, 2009a: 77-96]

ينبغي تأكيد أنّ الدين لا يرتبط بجوهر ما (كما يذكّرنا موس بذلك في المقطع الموضوع في بداية هذا المقال) وإنّما يتعلّق الأمر، قبل كلّ شيء، بمفهوم هشٍّ على الدوام، يسمح بفهم بعض الوقائع الاجتماعية التي تتوافر، بسبب تلك العلاقة بالغيرية، على تماسكٍ خاصّ، والتي لا تقبل الاختزال في تقطيعات أخرى نحدثها في الطبيعة الاجتماعية (سياسية، واقتصادية، وجمالية... إلخ). ويمكن، منذئذٍ، استعادةُ فكرةِ موس القائلة: إنّ الوقائع الدينية تتجاوز الأنساق الدينية المستقلّة الجزئية على الأقلّ (الدين الفريد من نوعه)، لتشتمل على مجموعة أوسع يدخل في عدادها السحر، والشعوذة، والألوهية، وعلم الفلك، والمعتقداتُ الخرافية، وكذا جزء من الثقافة الشعبية (الفولكلور) (الدين بالمعنى الواسع). كما ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات على الأقلّ لفهم الديني: الدين بالمعنى الواسع (السياسي كما يُقال)، والأنساق الدينية المستقلّة، أو المُمأسَسَة جزئياً على الأقلّ (الديانات)، وأخيراً التديُّن، أو الدين المعيش [McGuire, 2008]، البعيد، بالضرورة، عن تعليمات الدين الرسمي.

وأخيراً، يتكوّن الدين من **نسق من الهبات** يتوزّع حسب ثلاثة محاور. وقد ركب تارو، اعتماداً على ألان كايي (Caillé) [2009b]، بكيفية رائعة، هذا الاقتراح: «يبدو أنّ جميعَ الأنساق الدينية الكبرى تجمع، بشكل وثيق، إلى هذا الحدّ أو ذاك، ثلاثةَ أنساقٍ للهبة: نسقٍ للهبة وللتداول **العمودي**، بين العالم–الآخر، أو الآخر-العالم، وهذا العالم، بدءاً من الغرابةِ المقلقة للغيريات الملازمة للإنسان العاقل، إلى أبحاث التعالي الخالص. ونسقٍ للهبة **الأفقية** بين الأنداد، أو الإخوة، أو أعضاء القبيلة نفسها، أو الديانة نفسها، يتأرجح بين العشيرة والبشرية، ذلك أنّ الديني له دور في خلق هوية الجماعة[13]. وأخيراً، نسقٍ للهبة **الطولية (longitudinal)**- أو قبل كلّ شيء- حسب مبدأ النقل إلى الخَلَف، أو الدَّيْن، إلى أسلاف الجماعة أو الإيمان، وباختصار مبدأ التبادل بين الأحياء والأموات. إنّ الأنساقَ الدينيةَ تتمايز بعضها عن بعض، دون شك، بالكيفيّة التي ينشر بها النسق، أو يَحُدُّ من هذا المحور أو ذاك، ولا سيّما الطريقة التي ينسج بها تلك المحاور في الأبعاد والأهمية النسبية التي يسندها لكلّ واحد منها. وأخيراً، يمكن، بوساطة الهبة، أن ندرك شيئاً من دينامية الأنساق الدينية، وحركتها، وفعلها الذي يظلّ، غالباً، خارج دراسات التاريخ، أو سوسيولوجيا الأديان» [Tarot, 2000: 148].

يتضمّن هذا المقتطف بذرةَ تحليلٍ كاملٍ ممكنٍ للديني، انطلاقاً من الهبة، سواء بالدراسة التاريخية والمقارنة للأنساق الدينية تعلّق الأمر، أم بالدراسة السوسيو-أنتربولوجية للوقائع الدينية. ويسمح هذا الاقتراح بفهم الديني مهما كان المستوى الذي ننطلق منه؛ من الدين بالمعنى الضيّق إلى الدين بالمعنى الواسع، أو من الديني المعيش إلى الديني الأشمل.

هذا هو الاتجاه، الذي تدعونا العودةُ إلى موس، بغضّ النظر عن الإرث الذي تركه لنا، إلى السير فيه، وذلك حسب تلك الفكرة القائلة: إنّ أيَّ تفكيرٍ في الديني يُعدُّ أساسيّاً في كلّ تفكير حول الإنسان.

---

13 إنّ الغيرية التي تتوجّه إليها الهبة هي، إذاً، الجماعة ككليّة.



المراجع:

BATAILLE G.:

- – 1949, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Minuit.
- – 1957, *L'érotisme*, Paris, Minuit.
- – 1970, *Œuvres complètes, I, Premiers écrits 1922-1940*, Paris, Gallimard.
- – 1973, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard.

CAILLÉ A.:

- – 1995, «Sacrifice, don et utilitarisme. Notes sur la théorie du sacrifice», *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 5: 248-292.
- – 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- – 2009a, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- – 2009b, «Du don comme réponse à l'énigme du don. Débat autour de *L'énigme du don* de Maurice Godelier», *Revue du MAUSS permanente*, 1er sept.2009 [en ligne]. http: //www.journaldumauss.net/spip.php?article532

CLOUTIER M. et NAULT F. (dir.), 2009, Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique, Montréal, Tryptique.

FOURNIER M.:

- – 1994, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- – 2007, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.

GAUTHIER F.:

- – 2006, «La recomposition du religieux et du politique dans les sociétés de marché», Thèse de doctorat, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal.
- – 2008a, «Le symbolique et le sacré. Théories de la religion», in *La Revue du MAUSS permanente*, 11 septembre 2008 [en ligne]. http://www.journaldumauss. net/spip.php?article393.
- – 2008b, «Enjeux pour une théorie de la religion au-delà du mirage girardien. Réflexion critique sur *Le symbol - que et le sacré* de Camille Tarot», in *Revue du MAUSS semestrielle*, no 32: 495-534.
- – 2009, «Bataille, héritier de Mauss: le sacré bataillien comme radicalisation du singulier et de l'énergétique», dans CLOUTIER M. et NAULT F. (dir.), *Georges Bataille, interdisciplinaire. Autour de la* Somme athéologique, Montréal, Triptyque: 139-163.

LÉVI-STRAUSS C., 1974, Anthropologie structurale, Paris, Plon.

MAUSS M.:

- – 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, «Quadrige».
- – 1968, *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit.
- – 2002, *Manuel d'ethnographie*, Paris, «Petite bibliothèque Payot».



MCGUIRE M. B., 2008, Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life, New York, The Oxford University Press.

PIERRE J., 1986, «En guise d'épilogue: la fonction morphogénétique du sacré», dans DESROSIERS Y. (dir.), Figures contemporaines du sacré, Montréal, Fides: 403 - 420.

RICOEUR P., 1965, De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, Paris, Seuil.

TAROT C.:

- – 1999, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La Découverte/MAUSS.
- – 2003, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte.
- – 2008, *Le Symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte/ MAUSS.

الأُسُسُ الأخْلاقية للعلاقات الاقتصاديّة

مُقارَبَة من منظور مارسيل مُوس[1]

◆ دافيد غرايْبر
ترجمة: مصطفى النحال
(المغرب)

من اللافت للانتباه، في الأدبيّات الواسعة المتعلِّقَة بالهِبَة، ملاحظة إلى أيّ حدٍّ لم يحْظَ المفهوم نفسه بالتَّنْظِير الكافي، كما لو كانت مختلف العمليّات التي لا تستند إلى أيّ أداء أو إلى أيّ وعد بالأداء شيئاً واحداً ووحيداً، هو ما نُطلق عليه، "الهِبَة" بالضّبْط. وسواء اعتُبر مَسْألةَ كرَم، أو انعداماً للحساب، أو بناء لعلاقات اجتماعية، أو بمثابَة تعبير عن عدم الرّغبة في التمييز ما بين الكرَم والمصلحة الشخصية، فإنّ الاحتمال نفسه بأنّ الهِبَة، أو بالأحرى "الهبات"، تجري وفْقَ منْطق متعَدِّد متباين من المعاملات، قلّما أُخِذ في الاعْتبار.

وباقتراحي، في هذا النّصّ، مُساءلة هذه الوحدة المفهومية للهِبَة، إنّما أحذو بذلك حذْوَ مارسيل مُوسْ. ألَمْ ترتكز مساهمته الأساسيّة في النظريّة الاجتماعية، في حقيقة الأمر، ليس على إبراز تنوُّع "المعاملات الاقتصادية" داخل المجتمعات البشرية فحسْب، بقدْر ما ارتكزت كذلك على الاعتراف بأنه داخل كلّ مجتمع على حِدَة كانت مختلف الأشكال الدّالة الممكنة للعلاقات الأخلاقية والاقتصادية حاضرة؟ وفي الوقت الذي نميل فيه إلى إقامة تعارُض بين "اقتصاديّات الهِبَة" و"اقتصاديّات السّوق"، لم يكن موسْ ينظر إلى الأمور على هذا النَّحْو. ومثلما يشير إلى ذلك في الصَّفَحات الأخيرة من [كتابه] "بحث في الهبة" قائلاً:

"كلمة مصلحة نفسها ظهرت في وقت متأخر، وهي ذات أصل متعلّق بالتقنية المحاسبيّة: كلمة interest، باللاتينية كانتْ تُدوّن على سجلات الحسابات، مُقابل الإيرادات التي يتعيّن تحصيلها [...] وكان ينبغي انتظار انتصار العقلانية والمرْكانتيلية لكي يظهر للوجود مفْهُومَا الرّبْح والفرْد، ويَصِلا إلى مستوى المبادئ [...] إنّ مُجتمعاتنا الغربيّة هي التي جعلت من الإنسان، في وقتٍ متأخِّرٍ جدّاً، "حيواناً اقتصادياً" [1989: 271].

لقدْ كان مارسيل موس يهدف بذلك إلى إبراز كيف يعتمد النّاس، في نظام اجتماعيّ معين، على مُمارسات معيَّنة ليستخلصوا منها تصورّاً عامّاً للطبيعة البشرية. إنّ تصورنا للإنسان، باعتبارِه «حيواناً اقتصادياً»، يتّصل اتصالاً وثيقاً ببعض التقنيات الخاصّة (العُملة، السجل المحاسباتي، احتساب الفوائد، إلخ...) التي نميل إلى تعميمها من أجل الكشف

---

[1] نشر هذا النص في الأصل:

David Graeber, «Les fondements moraux des relations économiques: une approche maussienne», la Découverte, Revue du MAUSS, (n° 36), 2010/2, pp 51-70.



عن الحقيقة الثاوية خلف كلّ شيء. ومع ذلك، فإنّ وجود هذه التقنيات لا يعني شيئاً. ويضيف مدقّقاً أنّ مثل هذه الحسابات ليست شيئاً جديداً على أيّة حال.

في حقيقة الأمر، يذهب مُوسْ أبْعَد من ذلك في غالب الأحيان. ففي كتابه **موجز في الإثنوغرافيا**، يؤكّد أنّ العُملة، بالمعنى الأوْسَع للمُصطلح، قد وُجدت في جميع المجتمعات التي يمكن أن نعرفها [1967: 131-133] وأنّ الأسواق قد ظهرت للوجود في معظم هذه المجتمعات (مع بعض الاستثناءات، كما هو الشّأن في العالم الكلتي). والشيء نفسُه يصْدُق، في نظرهِ، على الشّيوعية [المرجع نفسه، 129-130]. غير أنّ هناك مجهوداً قويّاً ملحوظاً في كتاب **بحث في الهبة**. فمنْ جهة، يؤكّد مُوسْ أنّه حتى بالنسبة إلى مُؤسّسات مثل أداء الفوائد لا يعود تاريخها إلى الحضارات الرُّومَانية فحسب، ولا حتى إلى حَضَارات بلاد ما بين النهريْن، بقدْر ما وُجِدت في بعض المجتمعات «القديمة»- وخاصة عند الكواكيوتْل – أي في مجتمعات لم تكن تعرف حتى الفلاحة. ومن جهة أخرى، لم يكن يتردّد في مناسبات أخرى في تقديم اسْتدلال شبْه تطوّريّ مَفَادُه أنّ المجتمعات الإنسانيّة قد تكون انتقلت من «خدمات عامّة» إلى «البوتلاتْش» الأرستقراطيّ، ثمّ إلى الأسواق الحديثة. مع ذلك، وباستثناء حالة المُجتمعات الأكثر بدائية، فحين يُشير إلى هذه «المراحل»، فالأمر يتعلق في المقام الأوّل، بالنسبة إليه، بالتركيز على مؤسّسات **مُهيمِنة**. فنحن نستطيع التفكير، تجريديّاً، مثل «آلات حاسبة»، من حيث إننا نتَصَرّف بهذه الطريقة في وضعيات خاصّة جداً. غير أنّه في الحياة اليومية يسود منطق «الإنفاق المحض» أكثر، أو منطق «الإنفاق النّبيل»[1967: 131؛ 1989: 262]، ولا سيّما في العلاقات القائمة بين الأغنياء والفقراء. أمّا بالنسبة للطبقات المتوسّطة، فسيكون من المُبالغة بكلّ تأكيد القول إنّها لا تتبّع من القواعد إلا قاعدة النزعة النفعيّة والعقلانية الأداتية [1989: 272].

ونحنُ مدينون لجورج باطايْ [1967] لكونه التقط هذا المفهوم، مفهوم الإنفاق، ومن المُتداول اليوم قراءة موسْ في ضوء أعماله. والحالُ أنّ مفهوم الإنفاق يتماهى عنده مع تصوّر للحريّة بصفتها إنهاكاً (هي بدورها بمثابة تدمير له سمات طقوسيّة) انطلاقاً منها يسعى إلى الكشف عن المنطق الخَفيّ للرّأسمالية، أكثر من الكشف عن حقيقة ذات أهمّيّة عن البشريّة. غيْر أنّ اسْتدلال موسْ ثاقبٌ أكثر. وهو على كلّ حال قريب إلى حدٍّ ما من الاستدلال الذي بَلْوَرَه أنطونيو غرامشي خلال المرحلة التاريخية نفسها. يعتبِر هذا الفيلسوف الإيطالي أنّ البورجوازية تعكس على نحو ملائم جوانب من الواقع القائم لتستنبط منها نظرية للطّبيعة البشرية وللمُجتمع - الحياة عبارة عن سُوق، ونحن كُلُّنا أفرادٌ معزُولون، تربطُنا ببعضنا بعضاً علاقات تعاقدية صِرْف - غير أنّ هذا التشخيص هشٌّ لأنه تكذّبه التجربة اليومية باستمرار، حتّى من وجهة نظر التجربة البورجوازية. وهذا هو السّبب، كما يستخلص في الختام، الذي يجعل الأفكار الاشتراكية تنطوي، حدْسِيّاً، على الكثير مِن الدّلالات: لقد مرَرْنا كلّنا بتجربة الشّيوعية.

من الواضح، عند قراءة **موجز في الإثنوغرافيا**، أنّ الأمور كانت دائماً على هذا النّحو في نظر مُوسْ. ففي مُختلف الأنْظمة التي تعرف علاقات إنسانية معقَّدة بما يكفي - وباختصار «في كلّ مكان تقريباً» كما يقول- تكون مختلف الإمكانات الاجتماعية مُتواجدة في الآن نفسه. في صورة جنينيّة على الأقلّ. سيكون ثمّة دائماً شَيْءٌ من الفردانيّة والشيوعية؛ أشياء شبيهة بالمال وبالحساب الذي يجعله ممكناً، وكذلك جميع أشكال الهبة. ما يهمّ، إذن، هو تحديد طبيعة المؤسّسات



المَهَيْمنَة التي تنمّطُ تصوّرنا للإنسانيّة. ومن الأمثلة على ذلك أنّ المجتمعات الأرستقراطية، مثل الكواكْيوتْل أو الكلْتْ القديمة، كانت تهيمن عليها صورة الهِبَة البطولية، بألعابها اللّانهائيّة، حيث التنافس بالكَرَم والسّخاء لتجاوُز الآخرين. كانت هذه الألعاب خاصّة بالنُّخبة، أمّا الناس العاديّون فقد كانوا يُزاولون شؤونهم اليومية بطريقة مختلفة تماماً. غير أنهم كانوا يشكّلون نموذجاً مثاليّاً معيّناً، بل كانوا يلعبون وظيفة كوسمولوجيّة، حيث كانت هذه الألعاب قد أصبحت هي النماذج التي يحدّد البشر انطلاقاً منها الملامح الأساسية لهويّتهم ورغائبهم وتطلعاتهم ووسائل وغايات الوُجُود الإنسانيّ. ثمّ، ألا تلعب السّوق الدّور نفسه في المجتمعات الرأسمالية؟ يؤكّد موسْ على أنّ هذه القيم الأرستقراطية قد ظلّت سائدة في العصور القديمة، على الرّغم من التطوّر الذي عرفته التجارة. والحالُ أنه مثلما كانت التجارة تسمح بتصوُّر الحياة بكيفيّة مختلفة جدّاً، فإنّ الاستدامة الفعليّة للشّيوعية ولعلاقات الهِبة تسمح لنا كذلك، في نظره، أن نتصوّر الحياة اليوم بكيفيّة مختلفة. ولذلك، كان قيام ثورة سياسية أمراً ضروريّاً، وقد كان هذا هو هدف مُوسْ. وكانت رغبة موسْ، بصفَتِه تعاونيّاً ثوريّاً، هي التشجيع على خلق مؤسّسات جديدة تستند إلى هذه المُمارَسات الاقتصادية البديلة، إلى دَرَجة أنّها يمكن أن تُزيح الرّأسمالية [فورنييه، 1994؛ غرايبر، 2001].

في هذا الاتجاه، فإنّ المنظور العامّ الذي اعتمده موسْ مثمر للغاية. ذلك أنّ فكرَته التي تعْتَبِر أنّ المجتمع يشكّل مزيجاً ضبابيّاً في الغالب، من المبادئ المُتناقضة في الغالب، كلّ واحد منها ينطوي على تصوّرات مختلفة عن معنى الحياة، لا تشكّل فقط تلطيفاً مفيداً جدّاً أمام النزوعات الشّمولية لكلٍّ من الماركسيّة والبنيوية. إنّ هذه الفكْرة أساسيّة كذلك لتصوُّر مخْرَج ما من الرأسمالية، مثلما اعترف بذلك مفكّرون مدافِعُون عن قضايا المرأة، أمثال ج. ك. جيبسُنْ-غراهامْ [1996، 2006] أو منظّر عمّالي إيطاليّ، من طينة ماسيمو دي أنخيليس [2007]. يتعيّن الإبقاء على هذا المنظور، إذن، دون السُّقُوط، مع ذلك، في مَطَبّ المُفارَقة الزَّمَنية، كما حَصَل مع موسْ في بعض الأحيان. سأقترح في هذا النّصّ التمييز ما بين ثلاثة أشكال منطقيّة أخلاقيّة ثاوية خلف هذه الظّاهرة التي نُشير إليها، دفعة واحدة، بمصْطَلَح الهِبَة. إنها تنتشر بأشكال وتعبيرات متعدّدة. ومن ثمّ، بإمكان الفاعلين توظيف عدّة أشكال من البرهان الأخلاقي بالنسبة لكلّ وضعية معيّنة. غير أنّني أؤكّد، خلافاً لكلودْ ليفي ستروسْ [1989]، بأنّ شكلاً واحداً منها فقط ينتمي إلى مبدأ التبادل. وسَأُطِلق على هذه الأشكال المنطقية الثلاثة أسماء: «الشيوعيّة» و«التبادُل» و«التراتبية».

الشّيوعية

أحدّدُ الشّيوعية باعتبارها كلَّ علاقة إنسانية تقومُ على مبدأ: «من كُلٍّ حسب قُدْراته إلى كلًّ حسب حاجياته». كان بإمكاني اختيار مصطلح أكثر حياداً من قبِيل «التضامن» أو «التعاون» أو «الضيافة» على سبيل المثال. غير أنه بإيحاء من مُوس أقْترحُ التخلّص، بصفة نهائيّة، من تلك الفكرة المتجاوَزَة التي تعتبر «الشّيوعيّة»، في المقام الأوّل، مسألة مِلْكيّة، وتسْتحضر تلك الأزمنة البعيدة التي كان فيها الجميع يتقاسَم كلَّ شيء، وذلك السّيناريو المسيحيّ الذي يقول بالعودة إلى مُجتمَع المِلْكية، ما يمكن أن يُطلق عليه «الشيوعية الأسطوريّة».

أقترح، بدلاً من ذلك، النّظر إلى الشيوعيّة باعتبارها مبْدأً مُحايثاً للحياة اليومية. ورغم أنّ الأمر لا يتعلّق سوى بعَلاقة بين شخصيْن، فكلما سار عَمَلُنا وفق قاعدة «منْ كُلٍّ حسب قُدْراته إلى كلًّ حَسب حاجياته»، نكون بصدد «شيوعية

يوميّة» (everyday communism). ذلكَ أنّ كلّ واحد، أو كلّ واحِدٍ تقريباً، يسلكُ هذا السّلوك حينَ يتعاون مع الآخرين في مشروع مُشترَك. فإذا كان ثمّة شخصٌ يقوم بإصلاح تسرّب الماء، وطَلب من مُساعده قائلاً: «ناوِلني المفتاحَ الإنجليزيّ»، فَمِنَ المُستبْعَد أن يردّ عليه بالقول: «وماذا أجني من وراء ذلك؟ حتّى ولو كانا يعملان لحساب شركة إكْسون موبيل، أو بورْغر كينْغ، أو البنك الملكي الأسكتلندي. ..، ويعود السّبب بكلّ بساطة إلى الفعّاليّة، وهو الأمر المُضحك بالنّظر إلى الحكم المُسبق السّائد الذي يعتبر أنّ «الشّيوعية لا تصْلح». وباختصار، إذا كنتم ترغبون في تحقّق شيء ما، فإنّ الصّيغة المُثلى للقيام بذلك هي توزيع المهامّ بحسَب قدرات كلّ واحد، وإعطاء الناس ما يحتاجون إليه لإنجاز هذا العمل. ومن هذه الزّاوية، فإنّ الرأسمالية تنطوي، في حقيقة الأمر، على حقيقة فاضحة تتجلّى في أنّ معظم الشركات تعمل، داخليّاً، وفق مبادئ الشّيوعية. وبطبيعة الحال، لا يعبّر سلوك هذه الشركات عن طبيعتها الديمقراطية. بل إنّها منظَّمة، في غالب الأحيان، وفقَ سلاسل قيادية ذات أسلوب عسْكريّ صرْف. والحالُ، بالضبط، أنّ مثل هذه الآليات المتَّجهة «من الأعلى إلى الأسفل» ليست ذات فعّالية كبيرة. إنها تميل إلى تعزيز الغباء في القمّة والاسْتياء في القاعدة. وهذا هو السبب في أنه كلّما كان التعاون متّصلاً بالقدرة على الارتجال، اتّجَه نحو أن يصير ديمقراطيّاً. وقد أدرك المخترعون هذه الحقيقة دائماً، شأنهم في ذلك شأن رأسماليّي اليوم في عالم الشركات الصّاعدة. كما أنّ المتخصّصين في الإعلاميّات أعادوا مؤخّراً اكتشاف هذا المبدأ، ليس فقط مع البرمجيات الحرّة (freeware) فحسب، وإنّما في مجال تنظيم أعمالهم كذلك.

وللأسباب ذاتها، أنّه عقب حدوث الكوارث أو الاضطرابات المُفاجئة - فيضان مهول، انقطاع كهربائي، ثورة، أزمة اقتصادية خانقة - يميل النّاس جميعهم إلى التصرّف بالكيفيّة نفسها، ويعودون إلى ضرب من «الشّيوعية الجاهزة للاستعمال» (rough and ready communism). وبالتّالي، تبدو التراتبيات والأسواق وما يتّصل بها بمثابة موادّ فاخرة لا يستطيع أحد اقتناءها. وبإمكان كلّ من عاش مثل هذه اللحظات أن يشهد على السُّهولة التي عُومِل بها الأجانبُ بصفتهم إخوةً وأَخوات، وكيف بدا المجتمع الإنسانيُّ نفسُه كأنّه يولد من جديد. لا يتعلق الأمر، هنا، بالتعاون فقط، ذلك أنّ **الشيوعية هي أساس كلّ ألفة اجتماعية إنسانية**. فهي تجعل المجتمع مُمكناً. يحقّ لكلّ واحد أن يتوقّع من أيّ شخص آخر، إذا لم يكن عدوّاً له، أن يحترم، في حدود معيّنة على الأقلّ، مبدأ «من كلٍّ حسب قدراته...». فإذا كان باستطاعة أحدهم، على سبيل المثال، أن يدلَّك على الطريق التي تريد، فإنه سيفعل ذلك. ونحن نعتبر هذا من البَداهة بحيثُ أنّ الاستثناءات هي في حدّ ذاتها ذات دلالات كبيرة. في هذا الصّدد، يروي إيفانزْ بريتْشارد بالعبارات التالية خيبته حين دَلّهُ أحدهم، متعمِّداً، الاتجاه المَغْلُوط:

« حَدَثَ لِي ذات مرّة أن طلبت من بعض الأشخاص أن يدلُّوني على الطّريق التي أريد، وتعرّضت للإساءة المتعمَّدَة. فقلت عائداً إلى المخيَّم، حزيناً، ثمّ سألت أولئك الذين خدعوني عن الأسباب التي دفعتهم إلى أن يدلُّوني على الاتّجاه الخاطئ. فبادَرَني أحدهم قائلاً: « أنت رجلٌ غريب، فكيف تريد أن ندلّك على الطّريق الصّحيحة؟ فحتّى لو طلب منّا أحد النُّويرLes Nuer ، الذين لا نعرفهم، أن نَدُلّه على طريقه، فسنقول له: «واصِلْ السّيْر مباشَرَةَ إلى نهاية هذه الطريق». ولن نقول له إنّ هذه الطريق ستتفرّع بعد السير بقليل. ما الذي يُجْبِرُنا على ذلك؟ غيْرَ أنك بعْدَ أن أصبحت، الآن، عُضْواً في مخيّمنا، وبما أنّك تتصَرَّف بلطف مع الأطفال، فسوف نبيّن لك الطّريق الصّحيحة مُسْتقْبَلاً» [إيفانز- بريتشاردْ، 1940: 182].

يوجد النّوير في وضْعية تأهبّ دائم. فكُلُّ أجنبيّ هو بمثابَة عدوّ محتمل، يتحيّن الفرصة المُلائمة لكي ينْصب الكمين. وبالتالي، من باب التهوّر أنْ تقدّم له معلومات صحيحة. ومن السّهولة بمكان تقديم تفسير للحادث الذي وَقَعَ لإيفانز بريتشارد. إنّ سكانَ المخيّم الأوّل الذي حلّ به، كانوا يتبعون أحد الأنبياء الذي اغتالته مؤخّراً الحكومة البريطانية، وكان قد أرْسَل الجيش لقصف مُعَسْكَرهم. هذا هو السّبب الذي جعلهم يُعاملون هذا الباحث الأنثروبولوجي بسخاء.

ينْسجِم هذا الحوار انسجاما كبيراً مع الشّيوعية. لا يتعلق الأمر، بطبيعة الحال، بالتظاهر كما لو أنَّ الأكاذيب والشّتائم والافتراءات لم تكن موجودة، غير أنّها تظلّ استثنائيّة. وممّا له دلالة أنّ أفضل طريقة لوضع حدّ لعلاقة صداقة مع شخص ما، هي الكفّ عن توجيه الكلام إليه. والشيءُ نفسه يَصْدُق على هذه المجاملات العادية: طلب سيجارة، أو إشعال سيجارة، أوفتح الباب لشخص غريب. ويبدو، في الواقع، أنّه من المُناسب أكثر طلب سيجارة من غريب، بَدَلاً من طلب مبْلغ ماليّ له القيمة نفسها. لأنّه من الصّعب على المدخِّن رفض تلبية طلب من هذا القبيِل، لأنّ كُلْفَتَهُ تُعْتبر، بصفة عامّة، غير ذات شأن. وهذا الأمر صحيح كذلك في الحالات التي تكون فيها حاجات الآخرين - حتى وإنْ تعلّقَ الأمر بأجنبيّ- تكتسي صبْغة ملحّة أو اسْتعجاليّة، كما هو الشّأن في حالة الغَرَق. فإذا سَقَطَ أَحَد الأطْفال على السكّة الحديديّة للقطار، فجميعنا نعتبر أنّ أيَّ شخص يكونُ قادراً على إنقاذه لن يتردّد في ذلك.

أُسمّي هذا «الشيوعية الأوليّة»، حيث أنّه كلّما كانت الحاجة ملحّة بما يكفي، وكانت الكلفة معقولة بما يكفي، يكون هذا المبدأ قابلاً للتطبيق، باستثناء الحالات التي تتعلّق بالأعداء. وبطبيعة الحال، فلكلّ جماعة على حدة معايير مختلفة حول ما هو معقول. ففي الجماعات الأكثر امتداداً والأكثر فرْدانيّة، من المرجَّح أنْ يُعتبر من غير المعقول أن يطلب المرء أكثر من إشعال السّيجارة أو الطريق الذي سيَسْلكها. قد يبدو الطلب هذا سخيفاً، غير أنّه يفتح إمكانية لعلاقات اجتماعية أوسع. وبالمقابل، ففي جماعات أقلّ امتداداً، وأقل فردانيّة ـ ولا سيّما داخل الجماعات التي لا تنقسم إلى طبقات- فإنّ المبدأَ نفسَه يمتد بصفة عامّة إلى ما هو أبعد. فعلى سبيل المثال، يكون من الصّعب، في غالب الأحيان، أن يرفض المرء ليس طلب سيجارة فحسب، وإنّما طلب الطّعام أيضاً، حتى بالنسبة للأجنبيّ في بعض الأحيان، ودون استثناء بالنسبة لكلّ شخص يُعتبر منتمياً إلى الجماعة. وقد لاحظ إيفانز بريتشارد أيضاً أنه يستحيل، بالنسبة لشعب النّوير، رفض طلب لأيّ شخص يقبله المخيّم يتعلّق بمادّة من مواد الاستهلاك اليوميّ، إلى حدّ أنّ أولئك الذين يعلمون أنّهم يملكون فائضاً من الحبوب والتبغ وغيرها، سرعان ما ينفد مخزونهم تقريباً [إيفانز بريتشارد، المرجع نفسه: 183]. غير أنّ منطق الاقتسام والكرم لا يشمل كلَّ شيء دائماً. ذلك أنّ الأشياء المُقتَسمة بكيفيّة حرّة ومجّانيّة تُعتبر أشياء عديمة الجدوى. في حين أنّ الأبقار، على سبيل المثال، تكتسي أهمّية كبرى بالنّسبة لشعب النّوير. لن يقتسم أحد ماشيته على هذا النّحْو. بل إنّ الشباب يتعلم كيف يعرّض حياته للخطر دفاعاً عنها. وهذا هو السّبب الذي يجعل الأبقار، كذلك، لا تُباع ولا تُشْتَرى.

إنّ الاضْطرار إلى تقاسم الطّعام وغيره من الضّروريات الأساسية سلوك ملازم للأخلاق العادية للمجتمعات المساوية بين الناس، المجتمعات التي لا تنقسم إلى شرائح مختلفة من الأشخاص. في هذا الصّدد، يصف أودْري ريتشاردز كيف أنّ أمّهات البيمبا Bemba، «المتسامحات في كلّ شيء» يوجّهْنَ إلى أبنائهنّ توبيخاً شديداً حين لا يدْعُونَ أصْدقاءَهم إلى اقتسام برتقالة أو أيّة أكلة أخرى [1939: 197]. غيْر أنّ التّقاسُمَ هو أيضاً مصدرٌ أساسيّ من مصادر تحقيق المُتعة. فالحاجة



إلى الاقتسام تكثُر في الأوقات الصّعبة وخلال أوقات الازدهار. وتحكي الشهادات الأولى عن هنود أمريكا الشّمالية العديدَ من الأمثلة المتعلّقة بإظهار الكرَم خلال أوقات الخَصَاص، حتى لفائدة الأجانب.

كلّما كان الاحتفال مُهيَّأً كان بالإمكان التّمْييز بين تقاسُم مواد غذائية معينة (الأكل والشّرْب بصفة أساسيّة) والتوزيع الدقيق بحسب برُوتُوكولات مُحْكَمَة، أو بحسب تبادل الهبات، وبين أنواع أخرى من الموادّ: أطْباق، على سبيل المثال، ذات قيمة في إطار الألعاب أو تقديم الأضحيات. تعبّر هذه المبادلات، في غالب الأحيان، عن جانب لعبِيٍّ، لا ينفصل عن البُعْد التّنافسيّ والفُرْجويّ والمسْرحيّ، والتي هي علامات تجارية للاحتفال الشعبي. ويمكن النّظر إلى هذه الضيافة المشتركة باعتبارها شكلاً من أشكال الشيوعية الأولية تتأسّس على أرضيتها الأمور الأخرى. ومن ثمَّ، فإنّ التّقاسم، إذَنْ، ليس مسألة أخلاق فقط، بقدْر ما هو مسألة استمتاع أيضاً. إنّ الملذّات الفرديّة ستوجد دائماً، ولكن الأنشطة الممتعة أكثر هي التي تقوم، بصفة عامّة، على تقاسُم شيْء ما: موسيقى، طعام، مخدّر، إشاعة، فرْجة، غرفة نوْم. توجدُ شيوعية للحواسّ في جذور مُعْظم الأشياء التي نعتبرها مُمتعة.

ومنَ المُثير للاشْمئزاز من الناحية الأخلاقية، أو على الأقلّ منَ المُثير للاستغراب أو من غير المُناسب، تقديم الحساب في هذه العلاقات الشيّوعية. ذلك أنّ هذه العلاقات تُعْتبر أبديّة، ويتمّ التعامُلُ مَعَها انطلاقاً من هذا الاعتبار. فنحْنُ نتصرّف كما لو كانت أمهاتنا خالدات، وإن كنّا نعرف أنّ هذا ليس صحيحاً. من هنا الصّبْغة العَبَثيّة لأيّ محاسَبَة تتعلق بالخدمات المُتبادلة في علاقاتنا بهنّ. وخارج هذه الشّيوعية الأوليّة، يُنظر إلى بعض الأشخاص وبعض المؤسّسات بمثابة مؤسّسات أو فضاءات مساحات متميّزة للتضامن والتّعاون المتبادَل. سواء تعلّق الأمْرُ بعلاقات نربطها بأمّهاتنا، وبالأزواج والزوجات، أو العاشقين والعاشقات، أو بأصدقائنا المقرَّبين جدّاً، فإنّنا نتقاسَمُ كلَّ شيء مع هؤلاء الأشخاص. أو يمكننا على الأقلّ التوَجُّه إليْهم إذا كنا في حاجة إلى شيء. ثمّ إنّ ذلك هو معنى الصّداقة الحقيقيّة في جميع أنحاء العالم. ويعبَّر عن هذه العلاقات، أحياناً، بعَدَد من التعابير الطُّقوسية، إذ يغدو الأشخاص «إخوة في الدّم»، أو يربطهم «رابط الأخوة»، وبالتالي لا يمكنهم أن يرفُضوا أيّ شيء لبعضِهم بعْضاً. وبالتالي، فكلّ جَماعة تحْكُمُها علاقاتٌ «شيوعيّة فردانيّة»، بدرَجات مختلفة، يحكُمُها مبدأ «من كلّ حَسَب قدراته إلى كلّ حَسَب حاجياته» [غرايبر، 2001؛ مُوس، 1967: 130].

لا يقتصِر مثل هذا المنطق على التعاون داخل مجموعات العمل، ويمكن أنْ يمتدَّ ليشملَ أيَّ مجموعة أخرى. كل مجموعة داخلية تحدّد نفسها وتميّزها عن غيرها من المجموعات بخلْقها لشُيُوعيتها القاعدية. ذلك أنَّ بعض الأشياء تُقتسم داخل المجموعة، أو تغدو مُتاحَة بالمجّان: تقديم يد المساعدة من أجل إصلاح شبكة صيد داخل مجموعة من الصيادين، أو لوازم المكتب، أو معلومات تجارية بين التّجار، إلخ. في بعض المناسبات، يظلّ بعض الأشخاص هدفاً للطلب: في وقت الحصاد، عند تغيير السكن، لصُنْع أو إصلاح قارب صيد. ثمّة، في نهاية المطاف، عَدَد لا نهائيّ من الممتلكات المشتركة ومن الأشكال الجماعيّة لتدبير الموارد المشتركة. تشكّل السّوسيولوجيا الخاصّة بشُيُوعيّة اليوميّ حقلاً واسعاً من البحث أصابنا قِصَر نظرنا الإيديولوجيّ الضيّق إزاءه بالعَمَى.

تتدخّل الشُّيوعية باعتبارها مبدأ أخلاقيّاً- وليس كشكل من أشكال المِلكية- في مختلف المعاملات، بما فيها المعاملات التجارية. فإذا رَبَطنا علاقات اجتماعية مع شخص ما، يغدو من الصّعب تجاهُلُ ظروفه الشّخصية. وهذا أحد الأسباب

التي تجعل من النّادر إدارة الأنشطة التجارية في الأحياء الفقيرة على يد أفرادٍ ينتمون إلى المجموعة العِرْقية نفسها التي ينتمي إليها زبائنهم. والعكس صحيح أيضاً. فقد حصل لإحدى الباحثات في الأنثروبولوجيا تجري أبحاثها في مناطق جافا Java القرَويّة أن رغبتْ في صَقل مهاراتها في فنّ التجارة داخل بازار مَحَلّي. لكنّها سرعان ما أدركت أنها لايمكنها تخفيض الأسعار للزّبائن المحليّين. وقد شَرَحَ لها صديقٌ جافانيٌّ ذلك قائلاً: «ينبغي أن تعلمي بأنّهم يشْحَنون كذلك الجافانيّين الميسورين».

إنّ الأخلاق الشيوعية تكون دائماً حاضرة في الكيفيّة التي يقدِّم بها الناس الحسابات، اللّهمّ إلّا إذا كانت الاحتياجات أكبر بشكل دراميّ - كما هو الشأن في حالات الفَقْر المُدْقع - وكانت الإمكانيّات غير كافية بشكل كبير- حيث ينبغي توفُّرُ موارد تفُوق الخيال ـ أو انعدام أيّ شكل من أشكال العلاقة الاجتماعية. وفي هذا الصّدد، تُصوّر حكايةٌ شعبيّةٌ تركية المُغامرات العجيبة لأحد المُتصوّفة الأتراك نصر الدين حوجة[2] تصويراً جيّداً هذه الوضعية:

«كان نصْر الدّين يملك محَلّاً لبيع الشّاي. وذات يوم، تلقّى زيارة من المَلك وحاشيته. كانوا عائدين من الصّيْد، وتوقفوا عنده لتناول وجبة الفطور. ولمّا سأل الملك نصر الله: «هل عندك بيض السّمّان؟»، ردَّ عليه قائلاً: «أنا متأكد مِنْ وُجُودِه». ثمّ طلبَ الملك عجّة باثنتي عشرة بيضة، ممّا جعل نصر الدين يُسَارع الخُطى لإعدادها. وبعد انتهاء الملك من تناول وجبته، طلب منه مائة قطعة من الذّهب. ولمّا سأله مستغرباً: «هل بيض السّمان نادر إلى هذا الحدّ في هذا البلد؟» أجابَه نصر الدّين: «ليْس بيضُ السّمان هو النادِر هنا، بل زيارات المُلوك».

التبادُل

يقوم التبادل على منطق أخلاقيّ مختلف. يتعلّق كلّ شيء هنا بالتكافؤ، حيثُ أنّ كلَّ طرف من الأطراف يعطي من «السّلع» بقدر ما يأخذ. يتبادلون الكلمات والضّربات، بل يتبادلون حتّى الطلقات النارية. ومع ذلك، لا يتعلق الأمر بتكافُؤ دقيق - حتى عندما يكون قابلاً للقياس- وإنّما يتعلق بسَيْرورة تتّجه، عن طريق المُراوَحَة ذهاباً وإياباً، إلى التّكافُؤ. كلّ طرَف يريد أن يتفوّق على الآخر، غير أنه غالباً ما يكون من السّهولة بمكان وضع حدٍّ لهذه التكاليف، والبقاء في وضعيّة يظنّ كلّ واحد أنه يستفيد منها استفادة مماثلة إلى هذا الحدّ أو ذاك. ثمّة توتّر مماثل يجده المرء في مُبادَلَة السلع المادية. ذلك أنّ هذه المُبادَلَة غالباً ما تكشف عن بُعْد تنافسيّ، غير أنّ كلَّ واحد يُجري حساباته ويمْكنه الإعلان، خلافاً للشّيوعية ولفكْرتها الأبَدَية، عن نهاية اللُّعبة.

وفي إطار المُعاملات التّجارية أو التبادُل التّجاريّ، حيث لا أهمّيّة إلا للسّلع، يسعى الطرفان، كما يؤكّد ذلك أهل الاقتصاد، إلى جنْي أكثر ما يمكن من الأرباح من المعاملة التجارية. إلا أنه في حالة مبادلات الهِبَة، أي المبادلات التي تعكس وتنَمِّط فيها الأشياء المنقولة من يد إلى أخرى، مثلما أبرز علماء الأنثروبولوجيا منذ فترة طويلة، العلاقات بين الأشخاص،

2 ـ لعلّ الكاتب يقصد، هنا، الشيخ نصر الدين خوجه الرومي الذي عاش في قونية معاصراً الحكم المغولي لبلاد الأناضول ومعظم القصص المعروفة في الأدب العالمي باسم جحا تنسب إليه (المترجم).

فإنّ المنافسة تكتسي صبْغةً مختلفة تمام الاختلاف: يجري التّنافس حول الكرم، بحيث يلعب كلّ واحد، بطريقة أو بأخرى، لعبة «مَنْ يخْسر يرْبح».

التبادل التجاري ذو طبيعة «لا شخْصيّة»، بمعنى أنَّ شخص المشتري والبائع لا صلة لهما بالموضوع. كلّ ما نفعله هو مقارنة قيمة شيئين. ومع ذلك، لا يمكن أنْ تُجرى المعاملة التجارية بدون وجود حدّ أدنى من الثقة، فضلاً عن أنّ مثل هذه التبادلات تفترض، بصفة عامّة، علامات خارجية للعلاقة الاجتماعيّة، اللّهمّ إلا إذا تعلّق الأمر بآلة. وحتى في المراكز التجارية أو الأسواق التجارية الكبرى، يحقّ لكلّ واحد أن ينتظر من المستخدمين التعبير عن بعض الدفء الإنساني، وإظهار بعض الصّبر وغيرهما من الصّفات الباعثة على الاطمئنان. كما أنه في المحلات التجارية التقليدية لمنطقة الشرق الأوسط، وقبْل الدّخول في معركة الأسعار، يجد المرء نفسَه أمام طقوس دقيقة جدّاً تسمح بإقامة علاقات ألفة اجتماعية مع الزّبائن. طقوس تأخذ شكل شُيُوعية أوّليّة تتجلّى في اقتسام الشّاي أو الطعام أو التدخين. بحيث يغدو البائع والمشتري، في هذه اللحظة، بمثابة صديقيْن، وبالتالي يحقّ لكّل واحد منها أن يستشيط غضباً إذا تبيّن له أنّ طلبات الآخر غير معقولة. إلا أنّ الأمر هنا يتعلق بتمثيليّة. ذلك أنه بمجرّد أن تنتقل السّلع من يد إلى يد، لا يبقى هناك ما يجمع الطرفين.

إضافة إلى ذلك، يسمح التّبادل بتسديد ديوننا. ففي الوقت الذي يمكن النّظر فيه إلى الشُّيُوعية باعتبارها نِظَاماً للمَدْيُونيّة المُتبادَلَة الدائمة، فإنّ التّبادل يسمح باعتبار الخدمات المتبادلة قابلة للمقارنة، وبالتالي يسمح بإنهاء العلاقة. مع البائعين، ينبغي الاقتصار في غالب الأحيان على التصرّف «كما لو» أنّ المرء انخرط في علاقة معيّنة. وَمع الجيران، ولهذا السّبب ذاته، قد يفضّل عدم تسديد ديونه. تروي لورا بوهانانْ، وهي تصف وصولها إلى جماعة قرويّة في النيجر، كيف جاء سُكانُّها للقائها حاملين هدايا بسيطة: «اثنان من كوز الذرة، القرع، دجاجة، خمس طماطم، وحفنة من الفول السّوداني» [بوهانانْ، 1964: 47]. وبعد أن أعربت عن شُكرها لهم، دوّنت في مذكرّة أسماءَهم وما قدّموه إليها. بعد ذلك، أخذتها امرأتان، وشَرَحتا لها كيف أنّ مثل هذه الهدايا ينبغي أنْ تُعاد. والواقع أنّه من غير المناسب أن يقبل المرء ثلاث بيضات من جاره دون أن يقدّم له بالمقابل شيئاً ذا قيمة مماثلة تقريباً؛ من قبيل إعطاء قدر من المال عدّة مرّات، شريطة ألا يغطّي سعر البيض تغطية كاملة. وإذا كان عدم تقديم شيء في المقابل يمكن اعتباره سلوكاً يوصف به الاستغلاليّ أو الطفيليّ، فإنّ إعادة المعادل المضبوط من شأنه أن يوحي بالرّغبة في وضع حدّ للعلاقة. ومن ثمّ، يمكن أن تقطع نساء «تيفْ» كيلومترات للوصول إلى قرى نائية بهدف وحيد هو استعادة حفنة من البامية (نوع البهار) أو بعض القطع النقدية. وباستغلال هذه الذريعة للقيام بزيارات متبادَلَة يأخذ المجتمع في التوسّع أكثر. يمكننا الوقوف على أثر من آثار الشيوعية - كلما كانت لنا علاقات جيدة مع جيراننا أمكننا الاعتماد عليهم في الحالات الطارئة- وخِلافاً للعلاقات الشيوعية التي تُعتبر علاقات دائمة، ينبغي العمل باستمرار على خلق وإعادة خلق هذه الأشكال من علاقة الجوار، لأنّ مثل هذه الرّوابط يمكن أن تنفصم عُراها في أيّة لحظة.

هناك تنويعات لا حصر لها على سلّم تبادل الهدايا في صيغة «الأخذ والعطاء». ويُعدّ تبادل الهدايا هو المألوف أكثر: أؤدّي أنا ثمن كـأس الشّاي الأوّل، فتدفع أنت ثمن الكأس المُوالي. التكافؤ يعني المساواة. فإذا دعوتُ صديقاً لتناول العشاء في أحد المطاعم الفاخرة، فإنه سيقوم بالشيء نفسه بعد فترة معينة. إنَّ وجود مثل هذه العادات في حدّ ذاته- وبالتالي

وجود هذا الشعور بأنّنا مُضْطرُّون إلى ردّ الجَميل- لا يمكن تفسيره بالمبدأ الأوّلي للنظرية الاقتصادية الذي يعتبر أنَّ كلّ واحد يسعى إلى تحقيق أكبر قدْر من الرّبح بأقلّ تكلفة ممكنة. غير أنَّ هذا الشّعور قويّ جدّاً بحيث يفرض إكراهات قويّة على جميع أولئك الذين يحاولون، رغم إمكانياتهم الهزيلة، حِفظ ماء الوجه. فإذا دعَوْتُ رجل اقتصاد من بين المؤيّدين للسوق الحرّة، إلى تناول عشاء مكلف للغاية، فهل سيشعر، بأيّ شكل من الأشكال، بأنه في وضعية دونية - متضايقاً بسبب الدّيْن الذي تلقي به دعوتي على كاهله ـ إلى أن يتمكّن من ردّ هذه الدعوة؟ وما هو السّبب الذي سيجعله مضطرّاً إلى دعوتي إلى مطعم أغلى؟

لنتذكّر الاحتفالات التي تحدّثنا عنها سابقاً. هنا أيضاً يمتزج، مرّة أخرى، بالضيافة وبالاقتسام عنصر آخر، ذو طبيعة لعبيّة في غالب الأحيان، هو عنصر المنافسة. حيث أنّ متعة كلّ واحد تتزايد وفقاً لذلك: مَنْ يرغب في الاستمتاع بمفرده بوجبة لذيذة في مطعم فرنسي؟ وبطبيعة الحال، يمكن أن تنزلق هذه الاحتفالات وتنحرف نحو ألعاب تنافسيّة تؤدّي خلالها الرّغبةُ في تجاوز الآخرين إلى الاستحواذ وتُذْكي مشاعر الغضب أو الإهانة، أو ما هو أسوأ من ذلك. وتُضفي بعض المجتمعات على مثل هذه الألعاب طابعاً رسمياً، غير أنه لا يشارك فيها أشخاص أو مجموعات لها مراتب متساوية. ولكي نعود إلى رَجُل الاقتصاد المتخيَّل، إذا دعاه بيلْ غيتْسْ أو جورْج سوروسْ إلى تناول العشاء، فإنّه سيخلص، على الأرجح، إلى أنه تلقّى شيئاً مقابل لا شيء، وسيقف عند هذا الحدّ. أمّا إذا سعى زميل شابّ، أو طالب في السلك الثالث مُفْعَمٌ بالطموح، إلى إثارة إعجابه بتوجيه الدعوة نفسها إليه، فسوف يعتبر أنه تكرَّم عليهما بقبوله الدعوة.

تكون الأشياء في التبادُل، إذن، متكافئة بمعنى من المعاني. وبالتالي، فالأشخاص متساوون بدورهم، على الأقلّ حين تتطلّبُ الهبةُ هبَةً مضادّة، أو عندما ينتقل المال من يد إلى أخرى ولا يكون ثمّة أيّ ديْن أو واجب ينبغي إرجاعه. كلُّ شريك حرّ في الذهاب أنّى يشاء. وهذا يعني، إذن، وجود استقلالية معيَّنَة، وهي الاستقلالية التي لا تناسب بالذات الملوك الذين يمقتون عموماً أيّ شكل من أشكال التبادل. هذا الأفق المتعلق بتكافؤ ممكن دائماً، وبالخروج من العلاقة، يفتح مجموعة لا نهائيّة من العمليات. يمكننا أن نطلب شيئاً من أحدهم نعلم أنه سيطلب، بالمقابل، شيئاً مماثلاً. كما أنَّ التعبير عن الإعجاب بشيء يملكه الآخر يمكن تأويله، في بعض الأحيان، على أنه طلب من هذا القبيل. خلال القرن الثامن عشر، في نيوزيلندا، سرعان ما أدرك المستوطنون البريطانيون أنه ليس من المستحسن التعبير عن الإعجاب بالقلادة الجميلة المُرَصَّعَة بالحجر الكريم، التي يضعها أحد مقاتلي الماوْري. إذ سيصِرُّ هذا الأخير على أن يأخذوها، معتبراً أنه لا يمكن أن يرفض لهم مثل هذا الطلب. غير أنّه سيعود، بكلّ تأكيد، ليمدح معاطفهم أو بنادقهم. إنّ الطريقة الوحيدة لتفادي مثل هذه الوضعيّة هي أن يقدّموا له هديّة أولى قبل أن يطالبهم بهديّة أخرى. وعليه، فإنّ بعض الهدايا يتمّ تقديمها أحياناً للسّماح بمثل هذا الطلب. وبالتالي، يُعتبر قبول مثل هذه الهديّة بمثابة اعتراف ضمنيّ للمانح بالحقّ في طلب كلّ ما يراه مماثلاً.

كلّ هذا يمكن أنْ ينْصَهر في نوع من العلاقة التجارية التي تجري فيها مقايَضَة شيء بشيء آخر. وهذا النّوع من المقايضة، في الحقيقة، منتشر بشكل كبير، حتى في الاقتصاديات القائمة على التجارة. مع ذلك، في غياب سوق رسميّة، وبسبب وجود ما يطلق عليه مُوس «التبادُل- الهبة»، فإنّ الناس، بصفة عامّة، لا يقايضون شيئاً بشيء آخر بصفة مباشرة، اللّهمّ عند تعاملهم مع الأجانب الذين لا مصلحة لهم في الإبقاء على علاقات اجتماعية دائمة معهم. أمّا داخل الجماعات،



كما يوضح مثال جماعة «تيفْ»، فإنه لا يرغب في إنهاء العلاقات. وهذا هو السّبَب الذي يجعل أنه إذا كانت العُمْلة مُمارسة شائعة، فإنّهم يرفضون في كثير من الأحيان اللّجوء إلى التعامل بها مع الأصدقاء أو الأقارب (ممّا يعني، في مجتمع بدويّ، مع أيّ شخص كانَ) أو يستعملونها بطريقة مختلفة تماماً.

التراتبية

لا تستند العلاقات التراتبية الواضحة، أي تلك العلاقات التي تنشأ بين شريكين اثنين أحدهما أرفع مقاماً من الآخر من الناحية الاجتماعية، بأيّ شكل من الأشكال إلى مبدأ التبادل. ورغم أنّ هذه العلاقات غالباً ما تُبرّر بهذا التعبير - «الفلاحون يوفّرون الطعام، والسّادة يوفرون الحماية...»-، فإنها محكومة بمنطق آخر مختلف: منطق السّابق، الذي يتعارَض من جميع النّواحي مع منطق التبادل.

تخيّلوا سلسلة متصلة من العلاقات الاجتماعية، تتّجه من أكثرها شراسة إلى أكثرها لُطفاً. فليكُنْ، أي، في الطرف الأول السرقة والنهب، وفي الطّرَف الآخر الإحسان الذي لا حدود له. وبين هذين الطرَفين النقيضيْن، تجري التفاعلات التي تفرز علاقات اجتماعية حقيقيّة. وحْدَهُ الإنسان الأحمق من يهشّم وجه جاره. وبالمثل، ففي العديد من التقاليد الدينية، يُعتبر الفعل الخيريّ الحقيقيّ الوحيد هو الفعل الذي يبقى مجهولاً أو، بتعبير آخر، هو الشّخص الذي لا يجعل المُستفيد أبداً في وضعيّة الإحساس بالدّيْن نحو المانح. يمكن أن نضرب هنا مثالاً بهدية قُدّمتْ في السّرّ. يتعلق الأمر بعمليّة سطو معكوسة، بمعنى من المعاني: تدخل في منتصف الليل إلى بيت المستفيد من أجل إيداع هبَة، بحيث لا يمكنه أبداً أن يعرف من هو المانح الكريم.

لِنُلاحظْ ما الذي يجري بين هذين الطرفين النقيضين. في روسيا البيضاء، تقوم العصابات بسرقة السياح بكيفية مطّردة بحيث أنّهم اعتادوا على تقديم نوع من الوصولات لضحاياهم قصْدَ التأكيد على أنّهم سبق وتعرّضوا للسَّرِقة. هناك نظريّة معروفة إلى حدّ ما عن أصل الدولة تستحضر صَدى مثل هذه الممارسات. ففي وقت من الأوقات، أُعيدَ تحديد الغزو واستعمال العنف، في بعض المجتمعات، بصفة تدريجية، واعتبر ليس كعلاقات اعتداء، وإنما كعلاقات أخلاقية. كان السّادة يزعمون أنهم يوفّرون الحماية لسكّان القرى الذين يوفّرون لهم أسباب العيش. فكلّ طَرَف من الطّرفيْن يعتقد أنه يتصرّف وفق سنَنٍ أخلاقيّ مشترك يفرض، بهذا المعنى، حُدوداً معيَّنة على السّادة وحتّى على الملوك أنفسهم. ومع ذلك، إذا كان هذا السّنن يسمح للفلاّحين بمناقشة حصّة الحصاد التي يحقّ لرُسُل السّادة أخذها، فإنّهم لا يحْسبون، مع ذلك، نوعيّة ولا حجم الحماية التي توفّرت لهم مؤخّراً. ومن المُرَجَّح أنهم يستندون في ذلك إلى العادَة وعلى السّوابق: كم أدّيْنا السنة الفارطة؟ كم كان ينبغي أن يدفع أسلافنا؟ وهذا صحيح كذلك في الطّرف الآخر. فلكي تغذّي الهبات الخيرية علاقات اجتماعية، ولو في حدودها الدنيا، فإنّ هذه العلاقات لا يمكن أن تتأسّس على التبادل. وإذا أعطيتم قطعة نقدية إلى شخص، وتعرّف عليكم بعد ذلك بقليل، فإنه لن يردّ إليكم مقابل ما أعطيتموه. بل إنه سينتظر أن تعطوه من جديد شيئاً مماثلاً. ولا يختلف ذلك البتّة عن الهبات التي تُعطى للجمْعيات الخيرية. ذلك أنّ مثلَ هذه الأعمال الإحسانيّة أُحادية الجانب يتمّ التعامل معها باعتبارها سوابق على أساسها تتحدَّدُ الهبات المستقبلية. ألا يحدث الأمر نفسه عندما نقدّم إلى أحد الأطفال قطعة حلوى؟

يتعارض منطق التراتبيّة، إذن، مع منطق التبادل. فمن حيث إنّ الحدود التي تفصل بين ما هو أعلى وما هو أسفل حدود مرسومة بشكل واضح، ومقبولة من كلا الطّرفين، وبما أنّ الوشائج التي نُسِجَت لا تستند على أساس الاستعمال التعسّفي للقوّة فقط، فإنّ هذه العلاقات ستُسوّى من خلال مجموعة كاملة من العادات والسوابق. بعض هذه الحالات تنشأ أحياناً بفعل الغزو. ولكن يمكن اعتبارها أيضاً بمثابة عادة قديمة لا تستدعي تفسيراً خاصّاً. يذكر كزينوفونْ كيف أنه في بدايات الإمبراطورية الفارسية، كانت جميع الأقاليم تنافس بعضها بعضاً بتقديم الهدايا إلى «ملك المُلوك» من السلع الثمينة في بلدانهم. وبناءً على هذا تأسّس نظام الجزية، حيثُ تُنتظَرُ هذه «الهدايا نفسها» كلّ سنة [كسينُوفُوْن، **الكيروبيديا**، 6.VIII. 6؛ انظر بريانْ، 2006: 193- 194، 394-404]. بتعبير آخر، تميل كلّ هبة تُقدَّم إلى من هو أعلى مرتبة، في العالم الإقطاعيّ، إلى أن تصبح بمثابة سابقة، وتندرج ضمن شبكة من العادات، بحيث يغدو من الضّرُوريّ تكرارها سنويّاً وبكيْفيّة دائمة. وبصورة أعمّ، فإنَّ العلاقات الاجتماعية التي تتّسم بالتفاوت تنشأ وتستمرّ، في غالب الأحيان، بهذا المنطق التناظريّ، على الأقلّ بحكم أنَّ الطريقة الوحيدة لفرْض الالتزام أو الواجب، في حالة العلاقات القائمة على «العادة»، هي التذكير بأنّ ذلك حدث في الماضي. كلُّ شيء يجري إذن على النّحو التالي: فعْل معيّن، يتكرّر ويصبح عادَة، ثمّ يقوم بتحديد هويّة الفاعل وعمقه الغائر. كما يمكن لهذا الفعل أن يعكس الكيفية التي تصرّف بها الآخرون في الماضي. فالرّجل النبيل، على سبيل المثال، سيصرّ على معاملته بناء على هذه الصفة، مثلما كان يُعامل أفراد طبقته دائماً. ويرتكز فنّ أن يكون الفرد من هذا النوع من الأشخاص على معاملة نفسه بالطريقة التي يريد أن يعامله الآخرون بها. فالملك سيغمر نفسه بالذّهب لكي يفعل الناس الشيء نفسه معه. في الطَّرَف الآخر، يسمح هذا بتفسير الطريقة التي يمكن بواسطتها تبرير جرائم معيَّنة. ففي الولايات المتحدة، إذا تعرّضت فتاة في الثالثة عشرة من عمرها، تنحدر من الطبقة الوسطى، للاختطاف والاغتصاب والقتل، فإنّ هذه الجريمة ستكون موضوعاً رئيسيّاً للأخبار التلفزيونيّة، وستحدث تأثْرا كبيراً في صفوف المواطنين. أمّا إذا كان الأمر يتعلق بفتاة تنحدر من وَسَط شعبي، فلن يبالي أحد بالتعامل المماثل الذي ستعرفه. كما لو أنّ المرْء يتوقع ذلك.

عندما يكون الشركاء منتمين إلى طبقات متباينة، فإنّ الأطراف كلها تقدّم أنواعاً مختلفة لا تُعدّ ولا تحصى من الهدايا. غير أنّ هناك استثناء واضحاً لا بدّ من الإشارة إليه، وهو إعادة التوزيع التراتبيّ. بالإمكان تقييم طبيعة المساواة في مجتمع معيَّن انطلاقاً من المعيار التالي: هل يقوم أولئك الذين يشغلون مناصب في السُّلْطة بإجراء إعادة توزيع عادل، أم أنّهم يُراكمون الثروة لحسابهم الخاصّ، مثلما هو الشّأن في المجتمعات الأرستقراطية التي تقوم على الحرب والنّهب؟ كلّ شخْص لديه ثروة كبيرة سينتهي به الأمر إلى التخلّي عن جزْء منها في نهاية المطاف. ويجري ذلك في كثير من الأحيان بطريقة استعراضيّة، ولفائدة عدد كبير من الناس. وكلما كانت هذه الثروة المتراكِمَة متولّدة عن السّرقة والنّهب، كانت طُرُق منحها أو تبديدها مُثيرة، وتسعى إلى إظهار عظمة المانح. غير أنّ محاربي الطبقة الأرستقراطية لا يحتكرون، مع ذلك، هذه الأعمال. فقد كان قادة الدول الأولى يقدّمون أنفسهم دائماً بصفتهم مدافعين عن أشخاص يحتاجون إلى حماية، وفي خدمة المرأة الأرملة واليتيم، وأبطالاً للفقراء. وبهذا المعنى، فإنّ نَسَب الدولة الرّاعية الحديثة يمكن إرجاعه ليس إلى «الشيوعية البدائية»، وإنّما إلى العنف والحرب في نهاية الأمر.

على سبيلِ الختْم



مختلف هذه المبادئ، التي ذكرت، تواجدت دائماً إلى جانب بعضها بعضاً. كيف نتصوّر مجتمَعاً لا يمكن أن نكون فيه شيوعيّين مع أصدقائنا المقرَّبين، ويتواجَد فيه الإقطاعيون كذلك مع الأطفال الصغار؟ باختصار، نحن لا نتوقّف عن الانتقال من أحد هذه السّجلات إلى الآخر. لماذا تمرّ هذه الحقيقة البديهية بدون أن يلاحظها أَحد؟ ربّما لأننا حينما نفكّر في «المجتمع» بكيفيّة مجرّدة، وخاصّة حينما نحاول تبرير المؤسّسات الاجتماعية، نعاود السقوط حتماً إلى حدٍّ ما في بلاغة التبادل. لقد تصرّفت مجتمعات القرون الوسطى وفق مبادئ مختلفة، مبادئ تراتبيّة في المقام الأوّل. لكن، عندما يتحدّث رجال الدين عن المجتمعات، فإنهم يميلون إلى اختزال مراتبها ودرجاتها في نموذج ثلاثي بسيط للغاية مفاده أنّ كلّ واحدة منها تُقدّم للمراتب والدّرجات الأخرى مساهمة متساوية، «هؤلاء يتعبّدون، وهؤلاء يحاربون، والآخرون يعملون». وبالمثل، فإنّ علماء الأنثروبولوجيا يذكّروننا، كما ينْبَغي، بأنّنا «بهذه الطريقة نعوّض أمّهاتنا عن ثَمَن مجهوداتهنّ من أجل تربيتنا»، أو يكدحون من أجل تشكيل نماذج متطورة تتعلق بالقرابة لا يمكنها أن تتطابق مع ما يفعله الناس فعلاً. وحين يسعى المرء إلى تصوّر مجتمع عادل، فمن غير الممكن ألا يستحضر الصُّور التي تحيل إلى التوازن والتناظر والأشكال الهندسية الأنيقة حيث يُلغَى كلّ شيء. إنَّ «السوق» عيّنة من هذا النوع: كلّيّة متخيَّلَة بحتة ومجرّدة تنتهي داخلها مساهمات كلّ واحد، في نهاية المطاف، بتحقيق التوازن.

وفي الممارسة، لا تتوقّف هذه المبادئ عن الدخول باستمرار نحو بعضها بعضاً. فالعلاقات التراتبية تتضمن، في معظم الأحيان، بعض العناصر الشيوعية: لنفكّرْ على سبيل المثال في الرّعاية. وبالمثْل، حين لا تكون «القدرات» و«الحاجات» متناسبتيْن، فإنّ أشكالاً من العلاقات الشيوعية يمكنها أن تنزلق بكلّ سهولة في اتّجاه علاقات غير متكافئة. لقد عملت المجتمعات المتساوية، فعليّاً، على بلورة استراتيجيات ليحْمُوا أنفسهم من كل أولئك الذين، على غرار صيّاد ماهر (أكثر من اللازم) داخل مجتمع الصّيد، يهدّدون بتجاوُز الآخرين، كما يتوجّسون من كلّ ما شأنه أن يؤدِّي إلى جعل عضو من الجماعة مَديناً لعضو آخر. أمّا الذين يعطون لأنفسهم أهمّيّة مبالَغاً فيها، ويسعون إلى إثارة الانتباه إلى أدائهم، فإنّهم يكونون عرْضَة للسخرية. وعلى العكس من ذلك، يقوم الاحترام على سُخْرية الإنسان من نفسه. وقدْ قدَّمَ بيتر فْروشَنْ، الذي عاش بين الإسكيمو في جرينلاند، وصفاً دقيقاً تماماً كيف أنّ اللياقة في وجه الضيوف ترتكز على التقليل من قيمة عمله. فحين قدّم له صيّاد ماهر كمّية كبيرة من لحم الفظّ، سيكتشف أنّه لا ينبغي، أمام الإسكيمو، تقديم الشّكر لأحدهم بسبب الطعام:

«يقول أحد الصّيّادين: في بلادنا، نحن بَشَر، وبما أنّنا بَشَر، فنحن نساعد بعضَنا بَعضاً. نحن لا نحبّ أن نسمع أحداً يقول شكراً على هذا. فما اصطدته اليوم، يمكنك أن تصطاده أنت غداً بكلّ تأكيد. يُقال هنا إنّ الهدايا تخْلُق العبيد، والسّياطّ تخلق الكلِاب» [فروشنْ، 1961: 154].

إنّ توجيه الشّكر إلى شخص ما، معناه أنكّ توحي إليه بأنّه كان بإمكانه **عدم** التصرّف على هذا النحو. معناه، باختصار، أن تفرض على المستفيد واجباً ودَيْناً، وبالتالي شكلاً من أشكال التفوّق. إنّ الجماعات التي تدعو إلى المساواة والهيئات السياسية في أمريكا يلزمها أيضاً الاحتماء ضد التراتبيّات الزّاحفة التي تهدّدها. ومع ذلك، فإنّ الشيوعية لا تنحدر دائماً إلى التراتبية. وقد تمكّن الإسكيمو من تجنُّب مثل هذه المخاطر منذ آلاف السّنِين. لكن ينبغي التزام الحذر دائماً.

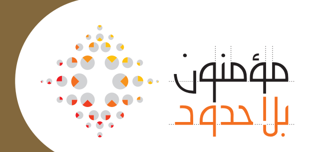
وبالمقابل، من الصُّعوبة بمكان الانتقالُ من علاقات قائمة على التّقاسُم إلى علاقات التبادل. ذلك ما نلاحظه باستمرار في علاقاتنا بأصدقائنا. فإذا استفاد أحَدُهم من كرمنا، من الأسهل اللجوء إلى إنهاء العلاقة بدلاً من طلب تلقّي التعويض. مثل هذا المأزق منتشر بشكل كبير. فقد حكى أحد سكّان الماوْري لِفيرْثْ قصّة رجل شَرِه مشهور كان مصدر إزعاج للصّيادين، حيث كان لا يتوقّف عن مطالبتهم بأحسن ما يصطادونه من سَمَك. وبما أنه لا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، رفض طَلَب يتعلق بالطّعام، فقد كانوا يقدّمون له ما يطلبه. إلى أن جاء يوم تكوّنت فيه، بعد أن طفح الكيْل، جماعة من المقاتلين الذين نصبوا له كَميناً وقتلوه [فيرثْ، 1959: 411-412].

ويمكن أن يفرض توفيرُ أرضيّة لألفة اجتماعيّة بين أجنبيين ـ أي ما سمّيْته بـ»الشيوعية الأولية» ـ أحياناً، القيام باختبار حدود شريكه. في مدغشقر، حين يربط بين تاجرين ميثاقُ الدّم، يؤدّيان القَسَم بأن لا يرفض أحدهما طلَباً للآخَر. لكن، ما يسُود، عمليّاً، هو الحَذَر. ولوَضع هذا القَسَم على المَحَكّ، يمكن أن يطلب أحدهما من الآخر أن يعطيه منزله، أو قميصه، أو - وهو المثال المفضَّل لدى الكثيرين - الحقّ في قضاء ليلة مع رفيقته. غير أنّ الإكراه الوحيد هنا هو أنّ الطلب قد يكون متبادَلاً. يتعلق الأمر في هذه الحال بمرحلة ضمن سيرورة تُفْضي إلى تأسيس علاقات ثقة.

أمّا بالنسبة للهِبَة البطوليّة، فإنّها لا تبْرُز إلا عندما تنْذِر علاقات التبادل بانقلابها إلى تراتبّية، أي حين يتعاملُ الشريكان مع بعضهما بعضاً على قَدَم المساواة، ويتبادلان الهدايا، والضربات أو السلع، لكن أحدهما يتسبّب في التغيير الجذري للسُّلَّم. وتطْبع «صراعاتُ الثروة» (مُوسْ) هذه المجتمعات الحربية الأرستقراطية. ذلك أنها تتميز بـ»مجد زائف»، بمفاخرات طقوسيّة يهنئ خلالها هؤلاء الأبطال أنفسهم، في الوقت الذي يقلّل فيه قنّاصو الإسكيمو من مزاياهم. غير أنّه لا ينبغي أن يُؤْخَذ هذا التفاخُر كثيراً مأخَذَ الجِدّ، كما يقوم بذلك مُوس في كتابه **بحث في الهبة** [1989: 212] عندما استخْلَص منه أنَّ الخاسرين، خلال بوتْلاتْشْ الكواكيوتلْ، لهم حظوظ وافرة بأن يُستعبَدوا بسبب الدَّيْن. ومع ذلك، قد تكون العواقب وخيمة في بعض الأحيان. يورد مُوس [1925] الوصف الذي قدَّمَه بوسيدونيوسْ للاحتفالات الكلتية حيث يُقْدِم النبلاء، الذين يعجزون عن التبرُّع بهبةٍ فاخرةٍ بما يكفي، على الانتحار. يقدّم وليام ميلرْ [1993: 15- 16] مثالا آخر مأخوذاً من قصائد إيداس[3]، يتحدث عن شاعر من الفيكينْغْ رفض أن ينْظُم قصيدة شعرية في مدح كَرَم صديقٍ له كان ترك له كنزاً ثميناً، فما كان منه إلا أن خرَجَ باحثاً عنه ثمّ قتله.

تشكّل الهبات، إذن، في تعدُّد أشكالها، نقْطَة التّقَاطُع التي تلتقي عندها مختلف الأنظمة الأخلاقية وتنصهر في بعضها بعضاً، والتي تدور حولها باستمرار. وهذا هو السّبب الذي جعل هذه المادّة، الغنيّة جدّاً والمُعقَّدة جداً، موضوعاً لتأملات فلسفيّة لا نهاية لها. غير أنّه من فرط اختزال هذه الهبات في مقولة مفهومية وحيدة، مثلما حاولتُ إبراز ذلك في هذا النّصّ، سيكون خطر إغفال المبادئ الأخلاقية المُستعمَلة بالفعلِ كبيراً.

3 ـ إيدا وجمعها قصائد إيداس (بالانجليزية: eddas) و(بالإيسلندية: Eddur) تطلق على مجموعة من القصائد (الملاحم) النوردية والتي كُتبت في إيسلندا في بداية القرن الثالث عشر. وبالرغم من كتابتها في القرن الثالث عشر، فإنّ العديد من القصائد تعود إلى فترات زمنية أبعد. تعتبر هذه القصائد من أهم المصادر التي تسرد الميثولوجيا الإسكندنافية. والذي قام بكتابتها وتدوينها هو الشاعر سنوري ستورلوسون الذي كان زعيماً قبلياً وسياسياً في إيسلندا. (المترجم).



إحالات بيبليوغرافيّة

- BATAILLE G., 1967, La part maudite, précédé de La notion de dépense, Paris, Minuit.
- BOHANNAN L., 1964, Return to Laughter. An Anthropological Novel, New York, Praeger.
- BRIANT P., 2006, From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire,New York, Eisenbrauns.
- DE ANGELIS M., 2007, The Beginning of History: Value Struggles and Global Capitalism, London, Pluto Press.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1940, The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Oxford, Oxford University Press (trad. française, Les Nuer, Tel/Gallimard, 1994).
- FIRTH R., 1959, Economics of the New Zealand Maori, Wellington, New Zealand, R. E. Owen.
- FOURNIER M., 1994, Marcel Mauss, Paris, Fayard.
- FREUCHEN P., 1961, Book of the Eskimo, Cleveland, Ohio, World Publishing Co.
- GIBSON-GRAHAM J. K., 1996, The End of Capitalism (as we knew it), Oxford, Basil Blackwell.
- -2006 , A Postcapitalist Politics, Minneapolis, The University of Minnesota.
- GRAEBER D., 1981, Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our own Dreams, New York, Palgrave.
- LÉVI-STRAUSS C., 1989 [1950], « Introduction à l'oeuvre de Mauss », in MAUSS M., Sociologie et anthropologie, Paris, PUF: I-LIII.
- MAUSS M., 1967 [1947], Manuel d'ethnographie, Paris, Payot.
- -1969]1925], Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation
- suprême », in Œuvres, tome III, Paris, Minuit: 52-57.
- -1989]1924], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF.
- MILLER W., 1993, Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort,
- and Violence, Ithaca, Cornell University Press.
- RICHARDS A., 1939, Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia, London,
- Oxford University Press



مقاربة أخرى للأمّة: مارسيل موس[1]

◆ **برونو كارسنتي**
ترجمة: **محمد البوقيدي**
(المغرب)

من المعلوم أنّه من ضمن الكتب التي عقد **مارسيل موس** العزم على تأليفها، نجد ضمن أوراقه المبعثرة مخطوطة مرصودة للأمّة شرع في كتابتها بُعيد الحرب العالمية الأولى بقليل، يبرز فيها فكرة الأمّة، التي هي فكرة لا يقتصر عسر إدراكها علينا فحسب، بل حتى على قراء ذلك الحين. وما يعسر علينا إدراكه هو أنّ الأمّة يلزم أن تُتَصور من خلال تعارض مزدوج: معارضتها للدولة من جهة أولى، وللقومية من جهة ثانية. والفكرة التي يلزم أن تشملها الإحاطة هي أنّ الأمّة ضد الدولة، والقومية معاً. إنها الفكرة التي لم تطرح بشكل قبلي، بل ستستنتج بالتدريج على قاعدة بحث أمبريقي واسع حول تطور المجتمعات البشرية، ومن هنا فالمسعى مسعى اثنولوجي وسوسيولوجي، وليس مسعى نظرية سياسية قطعاً. ومع ذلك، فمرماه هو مرمى عام، على الأقل من سندين: من جهة أولى، يلاحظ أنه مسعى موجود في الواقع لبيان نوع من العمق والكثافة للتصور الذي يكونه **موس** عن المجتمع كما هو، أو بالأحرى لتطور المجتمعات الذي لا غنى عنه. ومن جهة ثانية، يستهدف تبرير الموقف الذي يتخذه السوسيولوجي نفسه داخل المجتمعات حيث يتحدد تحليله الخاص: داخل المجتمعات الحديثة. بعبارة واضحة، إنّ تحديد الأمّة هذا، هو حجر الزاوية للالتزام الاشتراكي للسوسيولوجي الذي أراد أن يكونه **موس**.

لكن ما يلزم الإقرار به حينئذ هو أنّ المنظور المُتَبنى يطرح مشاكل عديدة للمنهج. إذ يبدو، على العموم، أنّ **موس** قد جازف مجازفة كبرى عن وعي وتروٍ في هذه النصوص: إنها مجازفة مَفْصَلة عَمَلِه العَالِم والتزامه الخاص. ومن طبيعة الحال لا يتعلق إحساسه بالحاجة إلى الإقدام على فعل ذلك في سياق موسوم بالثورة الروسية، والحرب العالمية الأولى بالمصادفة. وإن كانت السوسيولوجيا لا تستحق أكثر من ساعة من العناء والجهد، كما يقول **دوركهايم** (1858-1917)، فيلزمها أن تكون في خدمة الممارسة والتطبيق ـ شريطة احترام وضعها العلمي ـ وألا تنحط إلى فن السياسة، أو إلى العلم التطبيقي. ولا يعني خدمة التطبيق أن تُرتب وتُنظم حسبه. وفي النصوص التي نهتجس بها وتشغلنا، احتفظ **موس** بالدرس. غير أنه أراد كذلك تدعيمه في خلاصاته النهائية وإخضاعه للاختبار إلى حد ما. لهذا حاول تأصيل الاشتراكية وتجذيرها في الصرامة الاستدلالية للسوسيولوجيا.

لقد باشر **لويس دومون** **Louis Dumont** (1911 ـ 1998) في مقالاته حول الفردانية، تحديد العلاقة التاريخية التي توحد السوسيولوجيا والاشتراكية منذ القرن التاسع عشر. إذ أنّ «انبثاقهما المتوازي والمترابط جزئياً» لا يُعدّ نتيجة للثورة

---

1 نشر هذا النص في الأصل:

Bruno Karsinti, «Une autre approche de la nation : Marcel Mauss», la Découverte, Revue du MAUSS, (n° 36), 2010/2, pp. 283-294.

الصناعية بمقدار ما هو نتيجة للثورة الفرنسية: بالسوسيولوجيا، يتعلق الأمر بإجراء المقارنة بين المجتمعات الحديثة، والمجتمعات التقليدية، وتقديم «الوعي بالكل الاجتماعي الذي يوجد على صعيد الوعي المشترك في المجتمعات غير المفردنة، على صعيد المبحث المتخصص» [دومو، 1983: 113]. ومع الاشتراكية، يوجد الاهتجاس بـ«الكل الاجتماعي»، غير أنه يفصح عن نفسه في الحركة ذاتها حين يتمّ البحث عن الحفاظ على وصية الثورة بتثمين الأوجه الفردانية (مفهوم المساواة، بالدرجة الأولى، يقول **دومو**).

يبدو لي أنّ هذه البلورة التي يقترحها **دومو**، هي بلورة ناجعة لتقييم النصوص الموسية (نسبة إلى موس) حول الأمّة: باعتبارها نصوصاً موجهة تجاه تبرير الاشتراكية، فهي محكومة، في الواقع، بهذا القصد المزدوج الموسوم بتسجيل رسوخ وعي «الكل الاجتماعي» في المجتمعات الحديثة، وفي الوقت ذاته، بقطف ثمار الأفكار الثورية حين يتعلق الأمر باكتسابها بخصوص الحقوق الذاتية بالضبط. إلا أنّ هذا يفترض، كما سنرى ذلك، رؤية دولانية، وربط متزايد للفرديات القومية التي تُعدّ الاشتراكية وحدها القادرة على كفالتها وضمانها.

قبل مباشرة فكر الأمّة هذا، هناك نقطتان تستحقان التشديد عليهما:

النقطة الأولى: هي أننا هنا وفق إدراك المعنى العميق للتدخل السياسي الذي سيكون تدخلاً خاصاً بالاشتراكية، وتمييزه تمييزاً تاماً عن كل تشكيلة أيديولوجية أخرى. **ومارسيل موس** لا يفتأ من العودة إليها. فالاشتراكية ليست اختياراً سياسياً مثل الاختيارات السياسية الأخرى، لأنها تتخذ شكلها داخل الحياة الاجتماعية كواحدة من اتجاهاتها المكونة. إننا نعلم أنّ **دوركهايم**، في دروسه، يُؤَاخِذ على الاشتراكية بأن تكون صرخة واحتجاجاً. وإن كانت، بالنسبة إليه، تتوفر على امتياز على المواقف السياسية الأخرى بكونها مرتبطة بحالة اجتماعية واقعية، فإنها لا تتوفر، في ذاتها، على قوة تجاوز هذا الإدراك والإحساس، وإلا التحقت بالسوسيولوجيا، وانحلت فيها، الشيء الذي تميل إليه، تبعاً له، السانسيمونية (نسبة إلى سان سيمون). هنا نتوفر على خطاطة معاكسة عملياً، عن معاينة مماثلة حين يتعلق الأمر بالقيمة العليا للاشتراكية: إنّ السوسيولوجيا هي التي وَلدت الاشتراكية كالسياسة الوحيدة المبررة نظرياً، لأنها وحدها التي تعزز التطور الاجتماعي برؤية ملائمة، إلى درجة يمكن للمرء أن يعتقد، على وجه التقريب، أنّ الاشتراكية ليست السياسة التي تهدم المعنى الذي نفهمه عادة من السياسة: أن تقرر أن تكون اشتراكياً غير منفصل عن أن تفهم وتدرك التطور الاجتماعي علمياً. إنّ صوت الواقع هذا، من دون وسيط تأويلي، الذي حلمت به المادية التاريخية من الطراز الماركسي من جهتها ـ الأطروحة الحادية عشرة حول **فيورباخ** (1804-1872) لا تقول شيئاً آخر ـ السوسيولوجيا هي المفترض فيها في الوقت الراهن أن تسهم في ذلك. إنّ الاشتراكية هي رؤية ناشئة في هيئة من الحياة الاجتماعية المكتملة. وبعبارة واحدة، هي الاسم السياسي لصيغة الجمعي أو المشترك [**موس**، 1997: 251-250]، الذي سيحدث لا محالة، والتي لا بدّ لها من مشيئة الاقتضاء، إذا صح القول، مع كلّ التشديد الذي تحمله مثل هذه الصياغة وتخفيه. ويظهر ـ لقد سعيت إبراز ذلك في موضع آخر[**كارسنتي**، 2006، فصل 6] ـ أنّ هذا السلوك النظري الصعب يدين بدين كبير لأعمال القانوني **إيمانويل ليفي**، الملهم الكبير **لمارسيل موس** ومرشده حول هذه النقطة. بالنسبة **لموس**، مثلما هو الشأن بالنسبة **لليفي**، أن يُضِل المرء الاشتراكية من أن يدعوها إلى تمثيل رأي سياسي دقيق حول المجتمع ميلاً بالنسبة إلى هذا الأخير. بحيث لا يتعلق الأمر بالتوجه من الاشتراكية

إلى السوسيولوجيا بوعي أو بمعرفة زائدة، مثلما تترك الاعتقاد في ذلك دروس **دوركهايم**، بل يتعلق الأمر بالتوجه من السوسيولوجيا نحو الاشتراكية، بحيث تُدرك دراسة المجتمعات الواقعة الاشتراكية كواقعة اجتماعية.

نقدر بأنه ليس حكماً بعيداً عن إدانة **فوكو** (1926-1984) في دروسه حول نشأة البيو- سياسة الذي يجعل من الاشتراكية أيديولوجية محضة، متعلقة بحقيقة نص قبلياً، عاجزة من هنا من أن تتطور إلى نمط من الحكم المستغرق في الواقع، كما يمكن أن تكونه الليبرالية. وبالنسبة **لموس** [1997: 254-253]، لا يحق الاتهام إلا بالنسبة لمظهر الاشتراكية الممزقة بين مقاربة نقدية وإسقاط طوباوي، فيما يتهم به الماركسية أساساً. غير أنّ الاشتراكية، بالنسبة له، تنفذ عكس ذلك: إنها تنبثق كاتجاه محايث للواقع الاجتماعي، بالنسبة للذي يعرف قراءته، والحال أن يقرأه قراءة سليمة، هو أن تُعَاد للأمّة مكانتها الفعلية، بحجبها عن إغوائها الدولاتي وعن تأويلها القومي.

الملاحظة الثانية، التي تنحدر مباشرة من الملاحظة السالفة: هي أنّ المجتمعات تصير أمماً. من هنا السيرورة التي يسلم فيها **موس** بالخاصية التطورية والضرورية. ويبقى الأمر نادراً كي يلزم التشديد عليه.

«إنّ الأمم هي الأشكال الأخيرة الأكثر كمالاً للحياة في المجتمع، إنها اقتصادياً وقانونياً وأخلاقياً وسياسياً أكثر المجتمعات سمواً، وتضمن ضماناً أفضل من الأشكال السابقة، الحق والحياة وسعادة الأفراد الذين تتشكل منهم. زيادة على أنه ينبغي إدراك أنّ تطورها هو تطور بعيد عن أن يكون تطوراً منتهياً، بما أنها متفاوتة فيما بينها، ومختلفة اختلافاً قوياً بعضها عن البعض الآخر» [موس، 1969: 627].

في هذه الفقرة نتعرف على السمتين المستخرجتين من قبل **مونو** في الشكل الذي تلتقي فيه الاشتراكية والسوسيولوجيا: الدفاع عن الفرد، وشكل المجتمع المأخوذ ككل. لكن ما يذهل في هذا الجمع الموسيّ، هو أنه يبدو مهيكلاً لرأي قبلي مضاد للتطورية التي لا يتردد **موس** عن إعلانه أو التباهي به. إنّ المجتمعات البشرية في كليتها هي مجتمعات مندرجة في ديناميكية متوحدة موجهة غائياً: حركة قومية تحملها نحو نموذج من الكمال الاجتماعي، ومع ذلك، فبمجرد ما يجهد المرء نفسه بأن يميز أو يصف هذه الحركة، يلاحظ أنها ليست متوحدة أو موحدة إلا في السطح. وإذا كانت متمتعة بنوع من الكونية والشمولية فبشرط أن يُفهم بأنها تُولَد في كلّ مجتمع حركة الفردنة التي تزيد من تفاوتها واختلافها وتباينها، بحيث لا يُفضي التطور إلى الاستواء: إنه يسجل بالأحرى ظهور سياق تاريخي جديد، الذي هو سياق تشكل العلاقات بين الأمم التي لا تفتأ المفاضلة بينها أن تحصل بشدة أكثر حدة، بعيداً عن أن يشير إلى اكتمال واستقرار نهائي. ويحدد تشكل العلاقات هذا ما يلزم تسميته حينئذ بالنزعة الدولية التي هي نزعة متعارضة مع القومية، ما دامت تطعن مبدئياً في كون الأمّة يمكن أن تُدرك كجماعة متوحدة، لكنها متعارضة كذلك مع الكوسموبوليتية، التي تُعَول على اختفاء الواقعة القومية وتتجاهل في هذا أنّ الأمّة هي شكل المجتمع الذي توصل إلى درجة ما من الاكتمال. في هذا التأكيد الأخير، هناك وجهة النظر التي تُذْهل، والتي يبدو أنه لا يمكننا فهمها إلا بإعادتها إلى السياق الخاص لما بين الحربين، وسياق تشكل وبناء الأمم ـ الحكم أو المصادرة المثبتة في التقريظ والثناء الذي يخص به **موس** ميثاق الرئيس **ويلسون** من أربع عشرة نقطة (1963: 632)، ومع ذلك فإنّ عنصراً تاريخياً آخر يظهر ـ من دون شك، عنصراً رفيع الشأن، حتى وإن كان فهمه يبدو أقل بداهة: إنه إرادة إعادة تحديدها معنى الأممية الاشتراكية على أساس القومية، ربط الاشتراكية والنزعة الأممية ربطاً متيناً، حيث



نجد في ذلك الخطر الذي تتجشمه الرؤية اللاسوسيولوجية المتغاضية عن الواقعة الاجتماعية للأمّة، كما هي الماركسية حسب **موس**. إنّ مثل هذه الرؤية ليست مؤهلة لفهم وتأسيس أممية اشتراكية فعلية.

ما يُلاحظ إذن هو أنّ الكل يستند على القبول السوسيولوجي للأمّة. فمن هنا يلزم الانطلاق أو الانطلاق ثانية بعد حرب 1914 وصراع القوميات الذي شكل فيها العلامة الفاصلة. والحال أنّ ذلك هو الذي يفترض عودة نقدية إلى الكيفية التي طرحت بها السوسيولوجيا الدوركهايمية نفسها المشكل. إنّ النصوص حول الأمّة تتضمن، بكيفية ضمنية خفية لكن ظاهرة، نقداً **لدوركهايم** يعني النقد الذي يوجهه **موس** لنفسه كذلك، لما يقتفي خطى أستاذه عن قرب، بالتالي نقد ذاتي.

باتهام التمييز بين المجتمعات المتعددة التجزيءpolysegmentaire والمجتمعات السياسية المتكاملة، يسجل اختلاف بداخل المجتمعات السياسية، الذي هو شرط لظهور الأمّة بالمعنى الحصري [id: 581]، هو أنّ المجتمع المتكامل سياسياً يمكنه أن يكون بصفة مختلفة اختلافاً كبيراً، حسب إلحاحنا على انبثاق سلطة مركزية، أو على معيار التكامل الاجتماعي بالمعنى الحصري. لا يمكننا الحديث عن الأمّة فعلياً إلا حين يصل التكامل الاجتماعي ويحقق درجة معينة من الاستقلال عن المعيار السياسي لمركزة السلطة السيادية. هذا هو التمييز الذي افتقره **دوركهايم**، المستمال لهذا السبب إلى خلط الأمّة والدولة، وبالخصوص إلى ملاحظة الخاصية الدنيا المتراتبة للشكل الدولاتي المعتبر كمظهر خارجي للاجتماعي. وبتعبير سياسي أكثر: إنّ الرؤية الدوركهايمية هي رؤية الدول ـ الأمم، يفكر فيها في نمذجته السوسيولوجية. إجمالاً، يتوفر هنا على مسلمة دولاتية تعيق رؤية الاختلاف الخاص بالأمّة كاختلاف يتجاوز الدولة. ولا يعني هذا، نشدد على ذلك في الحال، أنّ الأمّة تقصي الدولة، بل إنّ هذا يعني أنّ تحديد الأمّة لا يرتبط بالدولة، لأنّ اختلافها الخاص ليس في المعيار الدولاتي، ما لا يتمكن التصور الدوركهايمي من أن يجعله مدركاً بالضبط. من هذه الرؤية ستبحث أبحاث **موس** حول الأمّة، في سنوات 1920، عن تحريرنا منها، لنجد من هنا استلهاماً اشتراكياً رسمياً من الجانب الذي سنراه وسنلاحظه.

لذلك سيستند **موس** على **أرسطو** الذي يميز في السياسات الإثنيات (الشعوب) والبوليسPoleis أي المدن بالمعنى الحصري [ibidem]. ولا يكفي، لتتمكن الثانية (المدن) من أن توجد، بأن تتوفق سلطة ما، وأرخيarchè من تأكيد ذاتهيما، بل ينبغي، يقول **موس**، أن تظهر درجة ما من الوعي من جانب الرعايا الذين ينتمون إليها. إنّ مسألة الأمّة هي مسألة معاد صياغتها صياغة تامة كمسألة الانتساب إلى هيئة اجتماعية محددة لا تمرّ بالدرجة الأولى وبشكل حصري، بالانتماء السياسي كالمشاركة أو التورط في الدولة. بهذا الصدد يستحق النص حول الأمّة، بلا ريب، أن يُقْرأ كالكتابة الموسية الجديدة لدروس **دوركهايم** السوسيولوجية، حيث تفصح النظرية السياسية لأستاذ المدرسة الفرنسية للسوسيولوجيا عن نفسها بوضوح. ولا يمكنني هنا إلا أن ألخص المقارنة وأجملها.

نُذَكر بأنّ الدولة، بالنسبة **لدوركهايم**، ليست قوة متمركزة حول ذاتها، وكياناً قانونياً وسياسياً مستقلاً عن التطور الاجتماعي، بل إنها، على خلاف ذلك، تقترن بهذا التطور وتتغير معه. ومن هنا فإنها تتقلد الرسالة التي ليست في الأصل رسالتها لما تحصر نفسها وتكتفي بالدفاع وفرض قيم الجماعة كما هي، ضداً على مقاصد الفرديات الخاصة التي تتكون منها. إنّ الدولة، في شكلها الحديث، بالنسبة **لدوركهايم**، تنهض بدور مزدوج: من جهة أولى تحافظ على الوظيفة الخارجية، المتمثلة في الدفاع عن المجتمع القومي، و«تحافظ على الوجود الجمعي سليماً» [**دوركهايم**، 1990: 105] ضد



الاعتداءات التي يوجد هذا الأخير عرضة لها على الدوام، في العالم الذي يبقى مركباً من الدول المتمايزة. ومن جهة ثانية تملأ الوظيفة الداخلية المتمثلة في تعزيز وإغناء الأفكار الفردانية، الميل الذي هو هذه المرّة، ميل مشترك مع مجموعة من الدول، بالدرجة الأولى الدول الأوروبية.

مرّة أخرى نتعرف على السمتين اللتين بينهما **لويس دومو**. بحيث أنّ المجهود الدوركهايمي كله، هو أن يبرهن، ضد الليبراليين، أنّ الدولة الحديثة هي دولة قوية، أكثر فأكثر قوة من جوانب معينة، حتى وإن كان يلزم أن تُدْرك قوتها، بوجه آخر لما تؤول بشكل أولي، بل حتى حصراً، إلى تثبيت القوة الإكراهية والحربية، التوسعية في الخارج، والقمعية في الداخل. إنّ التحديد الدوركهايمي يتمسك، في هذه الصياغة، بصياغة التحديد الموسيّ للأمّة التي تمّ التذكير بها، تطابقها بدقة: «إنّ الدول التي توجد اليوم هي المجتمعات المنظمة تنظيماً رفيعاً» [ibidem: 108].

القوة الجديدة للدولة هي قوة التنظيم الاجتماعي الظاهر ظهوراً ما: إنها تتحدد بخصوص التمدد، والاستمرارية، واعتصاب النسيج الاجتماعي، والاهتمام المتواصل بالحياة الداخلية لجسم المجتمع، وتوجيه حركاته. والخطر الذي استسلم له الليبراليون بدون ترو هو الاعتقاد بأنّ المجتمع والدولة لا يتمايزان، الأول (المجتمع) يستغرق الثانية (الدولة). ومع ذلك لا شيء يُعدّ خطأ، ما دام دور الدولة يبقى دوراً نظرياً، تزويد الجسم الاجتماعي ومده بقابلية الانعكاس، والوعي بذاته، الذي سيكون وحده عاجزاً عن فعل ذلك. إنها «وعي متداول»، ومقدرة فكرية لوضع الغايات التي لا تهيمن ضمنها الغايات الحربية والقمعية. وعلى هذا الأساس تُبَلور الدولة وعياً واضحاً، مصدر التمثلات والأفكار الجديدة الراسخة، بالمقابل، في الموضوع الذي استخلصت منه، بمنأى عن الامتزاج بالوعي المنتشر المتأصل في حياة الجسم الاجتماعي والملازم له.

وإن كان **موس** لم يسبق له أن اعتقد في ذلك، فمن الأكيد لن يمكنه دعم هذه الرؤية ما بعد الحرب. فعمله السوسيولوجي الأفضل ـ قد بدأ بمقالة حول الهبة ـ يمكن أن يُقرأ عبر هذا الفارق. «الدولة ـ الوطنية ـ الاجتماعية» ـ لاستخدام العبارة التي استعملها ووظفها **روبيرت كاستيل** (1933-2013) [1995]، لوصف شكل الدولة هذا الذي ركزت الرؤية الدوركهايمية، إذا صح القول، معيارها عليه ـ قد كانت هي مُتَعهد القومية التي بلغت أوجها في الحرب، والتي وجد البعض منها حتى بالحرب ذاتها. يلزم التساؤل لماذا؟ إنّ **مارسيل موس** يتعلق بها في النص حول الأمّة، عبر التاريخ الذي يقيمه لفكرة الأمّة في العصر الحديث، بكيفية تكاد تكون خفية.

الفكرة هذه موسومة بما يطلق عليه **موس** «الكسوف» [1969: 576]، التي لم يعرها مؤرخو السياسة الاهتمام، التي ترسم، على العموم، الكسوف الكبير للقرن التاسع عشر: في الواقع إنّ فكرة الأمّة لم تصب بانتكاسة إلا بعد الترقية الثورية للسيادة الشعبية، وبعد أن وضعت المبادئ الدستورية لحكم الشعب نفسه بنفسه: بحيث تحولت إلى فكرة الجنسية nationalité. هنا النقطة الأكثر عسراً لإدراك الحجة الموسية، ومع ذلك، فهنا يكمن اهتمامه كله. بالنسبة إليه ترتبط الأمّة ارتباطاً جوهرياً بالديمقراطية، والانطلاقة التي ستتخذها في العصر الحديث تتوقف على هذه الواقعة الحاسمة: أن تتوفق الثورة في نقل الديمقراطية إلى الوقائع. لكن، في الوقت ذاته، الكيفية التي أنجز بها العصر الثوري ونفذ هذا الانتقال لم تتح للأمّة الفعلية بأن تتحقق، وهذه الأخيرة ستنتكس إلى القومية، أي إلى التثبيت السياسي للهويّة القومية المنقولة والمرحلة على صورة الدولة. وعلى العموم، ستحلّ الدولة في القرن التاسع عشر محل الممارسة الاجتماعية، ومحل هذا التكامل

الاجتماعي المرتبط في ذهن **موس**، ليس بالممارسة الديمقراطية فحسب، بل بالحياة الديمقراطية، بالممارسات الاجتماعية من الطراز الديمقراطي، لأنّ هذه الممارسات هي التي أيقظت الانتماء الفعلي لهذا الكل المتكامل النشط، والوعي بتركيبه الداخلي، كما هو واع بدوائره المؤثرة المحسوسة، التي شرع أرسطو في الحديث عنها بتمييزه البوليس (المدن) والإثنيات [1969: 583]. هناك خدعة الأمّة إذن، إنها خدعة السياسة: خدعة تركز على تعويض نقص التكامل الاجتماعي من الطراز الديمقراطي أو لا ديمقراطي. ولهذه الخدعة اسم هو: القومية. هذا بالضبط هو الذي أنتج القرن التاسع عشر بإنجاز سلسلة من الانقلابات الملازمة لهذا النقل والتهجير على الدولة أو حول الدولة. إنّ الصوفية الهوياتية من الطراز القومي ستنتج عنها. إنها تدفع المجتمعات وتلقي بها في حرب ذات عنف متفوق على العنف الذي تعرفه المجتمعات المتعددة التجزيءpolysegmentaires وهذه الانقلابات ترتكز على الاعتقاد بأنّ العرق أو اللغة تؤسسان الأمّة، أو أنّ كلّ صبغة جوهرية، مهما كانت، تتوفر على السلطة الصوفية لتأسيس الأمّة، في حين أنّ الصيغة الخاصة التكامل المنجزة بالتكفل الجمعي للشؤون المشتركة الذي هو، في الواقع، واقعة الأمّة، التي تتوفر على العكس فعلياً على قدرة ـ لا علاقة لها هنا بالصوفية ـ تأسيس الهويّات المتغيرة، اللسانية، والثقافية، وحتى الإثنية، التي لا يتردد **موس** في الإفصاح عنها [idem: 596].

إنّ الأطروحة في راديكاليتها تتوفر على شيء ما مزعج وجارح. كما ينبغي أن يفهم بالضبط بأي معنى يوجد هنا بناء فعلي للإثنية. وعلى العموم، إنّ معاينة **موس** هي الآتية: الإثنيات الجديدة هي إثنيات قابلة للنشأة بالفعل من تركيبات اجتماعية غير مسبوقة (مستحدثة) التي هي البوليس (المدن)، ولذلك فهي ليست مُؤَسَسة بل مُؤَسِسة. إنها وقائع سياسية موضوعة في الطبيعة تحت شكل التركيبات الاجتماعية. وهذه التركيبات، نضيف، هي تركيبات مُفَردنة تفردناً قوياً: الأمم الفعلية هي أمم متمايزة عن بعضها البعض أكثر ممّا هي المجتمعات الأقل تكاملاً. فحسب **موس**، هناك اختلاف ما بين فرنسي وإنجليزي أكثر ممّا يوجد بين ألغونكيني وهندي من كاليفورنيا [ibid: 594]. إنّ التكامل الديمقراطي، المأخوذ كممارسة اجتماعية، يفرد تفرداً قوياً الحياة الجماعية، أكثر بكثير ممّا يعتقد عندما يقتصر التفكير والاستدلال في المستوى السياسي، وترقب الديمقراطية كطراز من الحكم التمثيلي. غير أنّ فردنة شكل الحياة هذا، بالرغم من إمكانية وصولها إلى حد الإثنية الفعلية، لا علاقة لها بوهم الفردية التي تبحث القومية أن تستند إليها.

إنّ معارضة القومية تقاد إذن على خط الكفاح والمعركة ضد الدولاتية نفسه، الدولاتية التي يرى **موس**، من طبيعة الحال، أنها تزدهر في ألمانيا، بل التي يرى أنها تتأكد مبكراً في روسيا كذلك انطلاقاً من اللحظة حيث سيصير السوفيات كيانات من الطراز السياسي بالمعنى الحصري، ويفقدون بُعْدَهم الأول للجمعية العمالية. حينئذ ينبغي التساؤل: إلى ماذا يجب نسب هذه الانحرافات، وميول فكرة الأمّة؟ هنا يتنوع جواب **موس** تنوعاً بليغاً. هل يجب القول إنّه نتيجة العجز الديمقراطي؟ نعم، شريطة أن يدقق المرء بأنّ هذا العجز هو عجز مأخوذ بمعنى الممارسة الاجتماعية الناقصة للعادات الديمقراطية، وليس بأي حال من الأحوال بمعنى العجز حين يتعلق الأمر بالمبادئ السياسية للنظام الديمقراطي. لأنه إذا ما اعتبر الثانية، النظام، يمكن قلب التشخيص على وجه التقريب: القلب والانقلاب في السيادة الشعبية المتأكدة على الصعيد الشكلي المحض للحق السياسي يخاطر، على العكس، بأن يلقي على الدولة القوة المدمجة كلها التي يجب أن تكمن في الأمّة نفسها، أي في العمق، في المجتمع. في النظرة الشاملة الواسعة (البانوراما) للأمم الحديثة التي يرتبها ويرصدها **موس** على أنظارنا، قليلة هي الأمم الفعلية التي توجد واقعياً، والعديد من هذه الأمم تعتقد في وهم ذاتها، وتعتبر نفسها كذلك



في حين أنها ليست كذلك. وممّا لا ريب فيه، أنها كلها مندرجة في ديناميكية حيث تريد أن تكون، وحيث ستصير بالضبط، لكن، بما أنها ليست كذلك من داخل مساراتها الاجتماعية بحق، فإنها ستبحث عن بدائل للوعي القومي في الأساطير، وأن تغيظ حساسيتها اصطناعياً، تتخيل بأنها عرضة للخطر، فتنتج لنفسها أعداء. إنها تستسلم حينئذ للمنطق الفاسد للانتقالات والانقلابات التي شددنا عليها واسترعيناها ـ فالقومية هي شبه ـ الأمّة القلقة على ألا تكون بعد أمّة، التي تضفي الصبغة الجوهرية على هويتها، تتصالح بذلك مع ممارسة السلطة المفصولة عن المجتمع.

على أنّ ما ينبغي إدراكه هو أنّ الترقية الثورية لحقوق الإنسان وحدها التي مكنت تحقيقاً ما للواقعة الوطنية، على الأسس التي يتعذر على المجتمعات التي لم تصل إلى المبدأ الديمقراطي الحديث أن تعرفها، أي السيادة الشعبية. ما الذي نقص إذن كي لا تستولي الدولة على الأمّة وتأسرها؟ ها هنا يصير جواب **موس** جواباً اشتراكياً قطعاً: من ضمن معايير تشكل الحياة الاجتماعية هاته وتكونها، التي تكمن فيها، بالنسبة له، الأمّة، هناك المعيار الذي يبدو له مع ذلك معياراً حاسماً، ومهملاً بدون مسوغ وبلا حق، على وجه الخصوص، من دون أن يكون منفصلاً متفرداً وراكداً، لاسيما أنّ عيب العصر الحديث يبدو هنا حتى في إلهامه الديمقراطي: لقد افتقر لشكل من الوعي بالذات الذي يتوقف على خطة التكامل الاقتصادي، أعوزته هاته الحساسية، هذا الانتماء وهاته المواطناتية النامية على صعيد الممارسات الاقتصادية. باختصار، ما افتقرت إليه الأمم الحديثة هو أن تفكر وتتصور اقتصادها في مستوى حيث يتحقق النموذج الديمقراطي، الخميرة الوحيدة لهذه الأشكال الاجتماعية المكتملة التي يدعوها **موس** الأمم. يمكن لمشركة الاقتصاد أن تتخذ مخارج مختلفة، وتستعير مسالك مختلفة، وأن تتواصل بوسائل متعددة ـ من ضمنها تسجيل وتثبيت أهمية النقد (العملة) بوجه خاص، أو القرض القومي أيضاً، أساس الثقة حيث الانتماء الذاتي للأمّة يمكنه أن ينسج فعلياً ـ الشيء الذي يبقى أكيداً هو: لا يمكن لمشركة الاقتصاد أن ينجز بقوى أخرى غير القوى الاجتماعية نفسها، الفاعلون الاقتصاديون الحقيقيون، في الجمعيات التي يشكلونها، لأنّ ما يستخف به حينذاك على المستوى الاقتصادي، هو التكامل من الطراز الديمقراطي دوماً، وبأن يغوى المرء ويضل، من أن يتوقع من الدولة أن تأخذ على عاتقها تنظيم السوق والإنتاج. فبالنسبة **لموس**، لا وجود للاشتراكية إلا عبر ما يطلق عليه «تأميم الاقتصاد» [1997: 259]، لكن شريط التدقيق بأنّ التأميم هو التنظيم الذاتي للقوى المنتجة عكس الدولنة بالضبط.

يلزمني أن أستنتج بالنسبة إلينا، أنّ خطابات **موس** التي ذكرت بتركيبها وبالمقاصد هي خطابات من العسير نقلها اليوم، إذ يظهر لنا أنّ الشحنة السيميائية التي أراد أن يمهر بها مفهوم الأمّة الكثيف بالنسبة له، ربما لأنّ تعاقب التاريخ قد علمنا أنّ القومية يلزم أن تتبين أكثر قوة ممّا اعتقد فيها **موس**، وأنها كانت بالمقدار الكافي لتخفي أو تستغرق معه مصطلح الأمّة نفسه. في الوقت الذي سيقال فيه إنّ النزعة التفاؤلية كانت مطلوبة لازمة، وبأنها كانت أهلاً للتقدير إجمالاً، في اللحظة حيث سينشأ المجتمع الديمقراطي الوطني (SDN). غير أنه لا يعتقد بالمرّة في تطابق مصطلح الأمّة وملاءمته مع شكل الحياة السلمي هذا، في النظام الدولي المطمئن، أي الباعث على ما يسمّيه **موس** النظام «البين الاجتماعي» -inte sociale [1965: 606]، لأشكال المجتمعات الأكثر اكتمالاً التي يمكنها أن توجد.



إلا أنّ مبحث **موس** يقدّم نفسه لنا، تحت مظهر آخر، كمهمة وواجب، إذا ما استعدنا، أنّ الأمر يتعلق تحت مصطلح الأمّة بتجلية أو إدراك مفهوم عميق وخفي بالنظرية السياسية لكلمة الديمقراطية، ليست الديمقراطية كشكل خارجي للسلطة أو لصورة النظام، بل كشكل للحياة الذي يعتمد على حساسية فائقة بالممارسات المشتركة الواعية بذاتها، فيما تشترك فيه، وواعية بالمثال الجمعي الدقيق الذي ترسمه وتُحَين شكله. وأن تُتصور الديمقراطية بهذا الشكل، بالنسبة **لموس**، هو أن تفكر كاشتراكي. من هنا يستبق الضرورة التي تفرض نفسها اليوم، ربما أكثر في وضعية حيث تبحث الاشتراكية عن صيغتها المختنقة بين الدولاتية المتهمة على الدوام، والتنمية الاقتصادية المتحرّرة من طابع المشركة désocialiée.

الإحالات الببلوغرافية:

- Castel. R, 1995, Les métamorphorses de la question sociale,Paris,Fayard.
- Dumont L,1983; Essais sur l,individualisme,Paris,Seuil.
- Durkhiem E,1990, Leçons de sociologie,Paris,PUF.
- Karsenti B, 2006, La société en personnes,Paris,Economica.
- Mauss M,1969, Œuvres 3,Paris,1997,Ecrits politiques,Paris,Fayard.

المقدس: بنيته ووظائفه
قراءة في كتاب "الوظائف الاجتماعية للمقدس"

◆ عبد الهادي الحلحولي
(المغرب)

تقديم:

بقدر ما تكتسي دراسة إشكالية المقدّس داخل المتن الأنثروبولوجي لمارسيل موس أهمية بالغة في فهم واقع الممارسة الدينية المعاصرة، بقدر ما تلوح بكثير من الصعوبة والتعقيد، سواء على المستوى المنهجي أو على مستوى تفكيك نصوصه قصد استخراج أهمّ تجليات بنية المقدّس ووظائفه الاجتماعية داخلها، وذلك بالنظر لشساعة ما أنتجه موس من أعمال أنثروبولوجية وإثنوغرافية وسوسيولوجية.

إنّ فهم تصور مارسيل موس لموضوع المقدّس من حيث أهميته في تدبير الحياة الاجتماعية لأعضاء الجماعة عبر بنية من التمثلات والممارسات والعلاقات الاجتماعية التي تتخذ في الغالب الأعم طابعاً دينياً يقتضي من الباحث أن يدرجه ضمن البراديغم الأنثروبولوجي العام نفسه الذي اشتغل من داخله وطورهم موس نفسه، وذلك من خلال إنتاجه لمفاهيم جديدة أضفى عليها طابع الإجرائية، في مقاربة الواقعة الاجتماعية المدروسة، من قبيل مفهوم الإنسان الكلي والظاهرة الكليّة وحتى مفهوم المقدّس في حد ذاته. إذ يتلخص هذا البراديغم ضمن ما سُمّي بـ «الدراسات الأنثربولوجية والسوسيولوجية للأديان وللتمثلات الجماعية وأنماط الفعل والنظرة الى الكون وإلى العالم»، كعالم يحضر بداخله المقدّس وينتظم في أهمّ جوانبه بناءً عليه.

وبالنظر لأهمية تناول إشكالية المقدّس من زاوية هذا البراديغم، فقد خصّصنا دراسة إشكالية المقدّس من خلال الجزء الأول من الأعمال التي جمعها فيكتور كرادي Victor Karady تحت عنوان «الوظائف الاجتماعية للمقدّس»[1]. حيث يتجلى للباحث في ثنايا هذا العمل أنّ المقدّس من حيث هو مجموع الممارسات والتمثلات الاجتماعية والدينية، لا يكشف عن نفسه بسهولة على الرغم من حضوره داخل المجتمع، إذ أنّ حنكة موس الأنثروبولوجية وقدراته على الوصف الإثنوغرافي، هي التي جعلته يقدمه بوظائف اجتماعية مختلفة ـ مضمرة أحياناً- ضمن جلّ نصوص الكتاب قيد الدراسة؛ نقصد هنا بالتحديد نصّيه حول الصلاة la prière ثم الأضحيةle sacrifice وحتى نصه حول السحرla magie، فهي كلها نصوص يبيّن فيها موس كيف يتجلى المقدّس عند الجماعة الاجتماعية قيد الدراسة، وكذلك ماهي طبيعة الوظائف الاجتماعية التي يشغلها. لكنّ تحقيق هذه الوظائف بمجملها للمقدّس لم يكن ممكناً داخل الجماعة الاجتماعية في نظر

1 . Marcel Mauss, Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré, Présentation de Victor Karady, Les Éditions de Minuit, Collection, Le sens commun. Paris, 1968.

موس إلا عبر إنتاج هذه الأخيرة لجملة من الطقوس والرموز وأحياناً الأساطير، تلعب كلها دور توحيد الجماعة وترسيخ تماسكها الاجتماعي وتحديد معالم هذا المقدّس بداخلها. وبالتالي، يتحول المقدّس من شيء مثالي طُهراني مفارق للحياة الاجتماعية، ومن شيء خالص كما عبّر عنه ميرتشيا إلياده في كتابه «le sacré et le profane»، إلى حقيقة اجتماعية تُعاش وتُناط بها وظيفة اجتماعية ضمن النسق العام للمجتمع أو للجماعة الاجتماعية.

غير أنّ محاولة تتبع أصول هذا الشغف الأنثروبولوجي لدى موس تجاه إشكالية المقدّس، تكشف لنا خلاصتين على الأقل في هذا المستوى من التحليل؛ تتعلق الأولى بأنّ فهم هذه الإشكالية يرتهن بإشكالية الدين كإشكالية كبرى داخل البراديغم الإثنوغرافي الأنثروبولوجي والسوسيولوجي نفسه الذي ينتمي إليه موس؛ والثانية: أنّ ما يفسر اهتمام موس بمسألة المقدّس هو تأثره بمعلميه الأوائل وبجيل من الباحثين، الذين ركزوا بكيفية واضحة على الإشكالية نفسها من منطلقات مختلفة أحياناً (التيولوجيا، علم النفس والتحليل النفسي..)، وما إعلان موس منذ البداية عن تأثره بمؤسس السوسيولوجيا الفرنسية إميل دوركايم، خاصة في بناء هذا الأخير لحقل علمي من داخل السوسيولوجيا العامة يعنَى بالدين وبالأشكال الاجتماعية للدين، إلا دليل على صدق هذا الطرح؛ فإلى جانب مجموعة من الباحثين، أمثال هنري هيبرت Henri Hubert وأنتوان بياكوني Antoine Bianconi وروبير هيرتز Robert Hertz وهنري بوشات Henri Beuchat، أسس موس لنفسه فيما بعد حقلاً بحثياً سُمّي السوسيولوجيا الدينية، خصص للمقدّس حيزاً أكبر بداخله. لذلك فإنّ مقاربة إشكالية المقدّس تستدعي في نظرنا وضعها ضمن سياقها العلمي من حيث طبيعة النقاش الذي تطور حول ما يعرف بالكليّات، حتى يمكن التمييز بين المعنى الذي يعطيه مارسيل موس لمفهوم المقدّس وبين باقي المعاني الأخرى التي أنتجها باحثون آخرون. وهو ما جعلنا نخصص في هذا المقال محوراً للحديث عن أصول المقدّس عند مارسيل موس، تحت عنوان «مفهوم المقدّس؛ البناء النظري والمنهجي». كما سوف نتتبع حضور معناه في مختلف النصوص التي توجد في الجزء الأول من أعماله الذي هو قيد الدراسة؛ وهما نصّا الصلاة ثم الأضحية[2]. بحيث تعالج هذه النصوص حسب فيكتور كرادي مختلف الممارسات والأنساق والتنظيمات الدينية داخل المجتمعات والجماعات التي درسها موس، وهو الترتيب والتقسيم نفسه الموجود بمجلة «الحولية السوسيولوجية» للظواهر الدينية المدروسة[*].

كلّ هذه الدراسات حول الدين والمقدّس قادت مارسيل موس إلى استنتاج أساسي، وهو أنه داخل الظواهر الدينية يمكن التمييز بين ثلاثة مكونات رئيسة، وهي الأنساق والممارسات والتنظيمات، عكس باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى كظاهرتي التمثلات أو السحر، إذ تعتبر هذه الأخيرة في نظره ظاهرة متباينة hétérogène في علاقتها بالظواهر الدينية بشكل عام.

كما يضم هذا الجزء الأول من أعمال موس فصلاً يتضمن ملفاً عن النقاش الذي دار حول جدوى الإثنولوجية الدينية المعاصرة، مع توضيح لطبيعة هذا النقاش العلمي الموجود بصفة خاصة بين المدرسة الفرنسية والمدرسة الإنجليزية للأنثروبولوجيا حول جملة من القضايا المنهجية، ومن أهمها: كيف يمكن دراسة تدين الأفراد؟ أو ما المنهجية المناسبة

2 . Henri Hubert Et Marcel Mauss (1899) Mélanges d'histoire des religions: « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. » in la revue Année sociologique, tome II, 1899, pages 29 à 138.

لذلك؟ وفي نهاية هذا الجزء نجد عيّنة من النصوص والدراسات حول الديانات القديمة، قام بتجميعها فيكتور كرادي ضمن ملحق هذا الجزء الأول من أعمال مارسيل موس.

لكن تجدر الإشارة إلى أننا لن نتناول كلّ هذه النصوص بالتحليل وتقديمها بالطريقة المألوفة، نصاً نصاً، ومحوراً محوراً. بل سوف نحاول البحث عن تجليات مفهوم المقدّس ووظائفه الاجتماعية عند موس مادام موضوع هذا المقال يراهن على ذلك. وقبل الشروع في تحقيق هذا المسعى نود تأطير هذا التقديم ببعض الأسئلة التي نعتبرها بمثابة الخيط الناظم لتفاصيل ما نتغياه من هذا المقال، وهي على الشكل التالي: **كيف يتحدد مفهوم المقدّس في فكر موس؟ وبالأحرى، هل يتغير هذا المفهوم بتغير موضوع الدراسة (الأضحية، الصلاة، القانون الجنائي، السحر..)؟ وما تجليات هذا المقدّس بالنسبة إليه؟ وما هي مختلف الوظائف التي ينهض بها سواء داخل الجماعة أو داخل المجتمع ككل؟** كثيرة هي الأسئلة التي تتناسل عندما تكون أمام فكر من قبيل فكر مارسيل موس، حيث القدرة على التأليف بين معطيات الواقع المدروس وبين تاريخ الظاهرة وجينيالوجيات المجتمعات، خاصة التي افتقرت إلى آلية التوثيق والكتابة.

مفهوم المقدّس عند موس: البناء النظري والمنهجي

جلّ الدراسات الأنثروبولوجية للدين بشكل عام، ولمارسيل موس على وجه التحديد، جعلت البحث عن التعبيرات الاجتماعية والدينية وعن المعنى الذي يعطيه الأفراد للمقدّس في علاقته بالدين وبمختلف ممارساتهم الاجتماعية غاية أولى لديها، وبعبارة أخرى البحث في إشكالية المقدّس وعلاقته بالمجتمع، بالدين وبالفكر الديني «البدائي» تحديداً، التي وجدت لنفسها حيزاً مهماً داخل متن مارسيل موس. وبتعبير ميرتشيا إلياده Mercea Eliade، لقد شكل هذا التوجه، لمارسيل موس ولغيره من الباحثين، ولادة للمقاربات الاجتماعية للدين بشكل عام[3]. وهو ما يجعل كلّ محاولة لفهم الإشكالية نفسها رهينة ولادة هذه المقاربات الأنثرولوجية والسوسيولوجية للدين وللمعتقدات الدينية، سواء كخلفية نظرية أو كبناء منهجي.

في هذا الإطار، يُعدّ عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم أول من أدخل السوسيولوجيا في النقاش حول الحدود بين المقدّس والدنيوي أو المدنّس، خاصة في كتابه «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، إذ يعتبر أنّ قدسية المقدّس تأتي من تعارضها بشكل قاطع مع مجال المدنّس، فوظيفة الأول هي بالضرورة نَفي للثاني حتى يظل قائماً، وهو ما يجعل من المقدّس على هذا النحو ذلك الشيء الخالص والمتجانس والمتعارض مع المدنّس[4]. لكن لم يقف إميل دوركايم عند هذا التحديد لمفهوم المقدّس فقط، بل تجاوزه إلى اعتبار أنّ الدين هو مجاله الخاص به، مادام الدين هو مجموع المعتقدات

3 ـ ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007، ص 70

4 . Émile, Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, p. 15.



والممارسات المرتبطة بأشياء مقدّسة، أي بأشياء يَجري عزْلها وتحاط بشتى أنواع التحريم من جهة، وأنّ هذه المعتقدات والممارسات تجمع «المؤمنين» بها في جماعة أخلاقيّة واحدة تُدعى الكنيسة من جهة ثانية. (ترجمة)[5].

إنّ كل قراءة لهذ التحديد الدوركايمي لمفهوم المقدّس في علاقته بالدين تُظهر أنه يتضمن مسألتين أساسيتين في نظرنا: تتمحور الأولى حول طبيعة الخلفية النظرية والمنهجية التي تحكم فكر إميل دوركايم، ليس فقط بخصوص موضوع المقدّس، وإنما جلّ مواضيعه البحثية التي يعبّر فيها عن وضعانيته وعن انتمائه أحياناً إلى المدرسة الوظيفية، وهو ما جعله يبين من خلال بحثه عن الأبعاد الوظيفية التي يتميز بها المقدّس من حيث أهميته في توحيد الجماعة الاجتماعية. ممّا يسمح في نظره كنتيجة سببية لفعل المقدّس بتماسك النظام الاجتماعي ككل. الشيء الذي يجعل من مصدر المقدّس في نهاية المطاف هو الوعي الجمعي، الذي يعتبر حسب الطرح الدوركايمي متعالياً عن وعي الأفراد وقاهراً لهم في الوقت نفسه. وهو ما يضفي على المقدّس، تبعاً لذلك، هذه الصفة التي هي خاصة بالآلهة.

يحضر هذا الطرح الدوركايمي لعلاقة المقدّس بسلوكات الأفراد وأهميته في تشكل وعيهم بكيفية معينة داخل تفكير مارسيل موس. حيث سار هذا الأخير وفق المنهجية نفسها في تناول الظواهر الاجتماعية، ومنها الظاهرة الدينية وإشكالية المقدّس على وجه التخصيص. إذ ظلّ يعتبر أنّ كل سؤال عن المقدّس هو في حد ذاته سؤال عمّا يعارضه أو يخالفه، وهو بذلك يستعمل تقنية البرهنة بالخلف ذات الأساس الرياضي[6]. ومن ثمّ يحضر المقدّس في علاقته بالدنيوي بالنسبة إليه، وذلك باعتبار الأول -أي المقدّس- مجموعة من الظواهر الاجتماعية والثقافية، وكذلك مجموعة من الممارسات والتعبيرات الاجتماعية والتمثلات الجمعية لأعضاء جماعة معينة حول أشياء تُقيمُ على أنها مقدّسة، الشيء الذي يؤهله في نظره كي يصبح موضوعاً للملاحظة من قبل كلّ باحث في أنثروبولوجيا الدين[7].

وعلى الرغم من أنّ موس ظلّ يعتبر الحامل الشرعي للمشروع الدوركايمي والمدافع أحياناً عن أهم بنياته[8]، فقد أسس له منهجية متمايزة أحياناً عن معلمه إميل دوركايم، تتضح بجلاء عندما نقرأ أهم نصوصه التي أشرنا إليها أعلاه ضمن الجزء الأول قيد الدراسة، قصد الوقوف عند مفهوم المقدّس ووظائفه الاجتماعية، حيث أدرجه ضمن تصور إمبيريقي ووفق منهجية مغايرة شيئاً ما عندما نقارنه بتصور إميل دوركايم نفسه. فمن بين أهم تجلياتها هو اعتباره المقدّس بمثابة نسق كلي وكبنية وكحقيقة اجتماعية réalité sociale؛ أهم ما تحتاجه هو قدرة الباحث على تفكيكها وإعادة تركيبها حتى يتمكن من إبراز المعنى الذي يوظفه أعضاء كلّ جماعة على حدة فيما بينهم.

منهجية الوصف الإثنوغرافي ساعدت موس في تحقيق دراسته لتجليات المقدّس والمعتقدات الدينية داخل المجتمعات «البدائية»، بالإضافة إلى مزاوجته ذلك بعملية التفسير لكافة أنماط الممارسات الاجتماعية بما فيها الظاهرة الدينية. وبذلك

---

5 . Ibidem.

6 . Marcel Mauss, Sociologie et Anthropologie, PUF, 1950, p. 25

7 . Marcel Mauss, (1902-1903) «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux"», in Mauss, Marcel. Œuvres. 1, Ibid, 40

8 . Camille Tarot , Mauss, le sacré et le symbolique ou la complexité: La Découverte, 2008, p. 10

يكون موس أقرب إلى المدرسة الإنجلوساكسونية، الشيء الذي يميّزه في اشتغاله على المقدّس وعلى الدين عن المدرسة الفرنسية عامة وعن إميل دوركايم بصفة خاصة، بعد توظيفه للخلفية النظرية للمدرسة التطورية والوظيفية تارة، وللوصف التحليلي إن صح القول تارة أخرى. بحيث يبدو أنه كان على وعي بأنّ الوقوف عند المعنى الذي يعيش به أعضاء كلّ جماعة معينة المقدّس وكيف يحضر في ذهنيتهم، لا يتوقف على تقنية التكميم أو الوصف فقط أو البحث عن العلاقات السببية للظواهر الاجتماعية، **(ذلك ما سوف نبينه في المحور الموالي الخاص بتجليات المقدّس في نصوص موس)**، بل البحث عن المعنى الذي يعطيه له أعضاء كلّ جماعة في علاقاتهم الاجتماعية وفي تمثلاتهم وفي نظرتهم إلى العالم.

غير أنّ هذا الاختلاف لا يلغي مسألة أساسية في نظرنا لدى الباحثين في المتنين: متن إميل دوركايم ومتن مارسيل موس؛ وهي أنّ الثاني دوركايميٌّ في العمق، طبّق بحِرفية أطروحة الأول، معتبراً الآخر أنّ الأفعال الاجتماعية، والدينية على وجه التحديد، تتميز بنوع من التعقيد والتركيب، بل أكثر من ذلك، يعتبر أنّ كلّ ما هو مقدّس هو بمثابة شيء une chose [9]، وهي إشارة منه إلى اشتغاله على مفهوم المقدّس وفق القاعدة الدوركايمية التي يقول فيها: «يجب معالجة الظواهر الاجتماعية كأشياء»[10].

غير أنّ انفتاح موس على جلّ الإنتاجات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، سواء للقرن لتاسع عشر أو لبداية القرن العشرين، قد أكسبه نوعاً من التفرد في اختيار مواضيعه البحثية وفي كيفية تقديمه لها للقارئ، خاصة كلّ ما يتعلق بالمعتقدات والتمثلات الدينية باعتبارها بنيات ذهنية تحيل بدورها على مجمل الحقائق الاجتماعية الموجودة بالمجتمع. لقد ساهمت معاصرته لفريق من الباحثين ضمن مجلة «السنة السوسيولوجية» التي أسسها إميل دوركايم سنة 1901 في صقل هذا التوجه، من أمثال ل. ليفي برول Lucien Lévy-Bruhl، وهنري هبيرت Henri Hubert، وبول فوكوني Paul Fauconnet وآخرين، وتأسيسه لمعهد الإثنولوجيا مع ليفي برول، ومن الأرجح أنّ هذا الأخير ساهم بأطروحاته حول الـ«عقلية البدائية؛ الميتولوجية البدائية؛ و«الروح البدائية l'âme primitive» ثم «الوظائف الذهنية للمجتمعات السفلى» وأعمال أخرى، بتوجيه وممارسة نوع من التأثير على فكر مارسيل وغايته البحثية نحو ما سُمّي آنذاك بـ«ذهنية المجتمعات البدائية»، خاصة فيما يتعلق بمسألة الرموز والمقدّس والمعتقدات الدينية وأهميتها الاجتماعية، في عصر أثارت فيه مثل هذه المواضيع الكثير من الأسئلة المنهجية على كلّ الإنثروبولوجيين بمدارسهم المختلفة.

وفي الإطار نفسه، فإنّ اهتمام موس بمسألة المقدّس وعلاقته بالنظام الاجتماعي ككل، خاصة فيما يتعلق بأهميته في تدبير العلاقات الاجتماعية وترتيبها وفق معايير محددة، بما فيها العلاقات الجنسية، نجده يؤسس تصوره حول «الطابو le tabou» كمصدر للأخلاق[11]، معتمداً في السياق نفسه على مسألة الطوطم totem وأهميته في بناء التنظيم الطوطمي totémisme وهو بذلك يحيل بكيفية معينة على أهمية ما أنتجه صاحب نظرية التحليل النفسي سيغموند فرويد، خاصة

9 . Marcel Mauss, Œuvres. 1, Ibid, p.301

10 . Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, Puf, Paris, 1967, 15

11 . Marcel Mauss, Œuvres, Ibid, p. 109

فيما يتعلق بدراسته الشهيرة حول الطوطم والطابو_Totem et Tabou[12]، لقد ذهب فرويد إلى حد اعتبار أنّ في أصل الدين، كما في أصل المجتمع والثقافة البشرية، جريمة قتل بشرية، حيث تتحول الوليمة الطوطمية إلى نقطة انطلاق لأمور كثيرة كالتنظيمات الاجتماعية، والتحريمات الأخلاقية والدين[13]. ومهما يكن من انتقاد يمكن أن يوجّه لفرويد حول نظريته في عملية فهم الدين وعلاقتها بإشكالية الطوطم والطابو، فإنه يظلّ، في نظر ميرتشيا إلياد، ذا ميزة خاصة من خلال نظريته حول أهمية فهم اللاوعي الديني عبر مدخل مختلف الرموز والأساطير التي ساهمت في إنتاجه وتبليغ «رسالاته»[14].

لقد ساهمت كلّ هذه النظريات العلمية وكلّ الإنتاجات الإنثروبولوجية وتاريخ الأديان والميتولوجيا، سواء التي أنتجت في عصر موس أو من قبله، والتي لا يتسع المجال لذكرها، ليس في صقل تكوينه الأنثروبولوجي والسوسيولوجي فقط، وإنما في تحديد مجال اشتغاله الذي هو المقدّس والمعتقدات والممارسات الدينية للمجتمعات غير الغربية على وجه التخصيص، لكنه لم يقف عند البحث القائم على الوصف أو التركيز على العلاقات الخطية بين الظواهر المدروسة كما سبق الذكر، بل اتخذ زاوية خاصة به في دراسته للمقدّس وتحديد وظائفه الاجتماعية داخل المجتمع أو الجماعة المدروسة.

لم تكن غايتنا من هذا المحور، إذن، التأسيس لجلّ روافد موس فيما يتعلق بمقاربته لإشكالية المقدّس داخل المجتمعات والجماعات التي اتخذها مجالاً للملاحظة الأنثروبولوجية، بل ارتأينا أن نبين أنّ هذا الاهتمام العلمي بمسألة المقدّس ووظائفه الاجتماعية له ما يبرره على مستوى التراكم العلمي للحقبة التي عايشها موس كباحث إنثروبولوجي، موجهاً عينه نحو البنيات الخفية لاشتغال المجتمع «التقليدي أو البدائي». وهو ما يتجلى بكيفية واضحة عندما نحلل نصّي الصلاة والتضحية، كنصوص لها ما يبرر اختيارها من الناحية الموضوعية والمنهجية في مقاربة مسألة المقدّس وعلاقته بالدين داخل المجتمع.

تجليات المقدّس ووظائفه الاجتماعية: نصّا التضحية والصلاة

- التضحية والمقدّس؛ بين الغاية والوظيفة الاجتماعيتين:

إذا كان مفهوم «المقدَّس» يدلّ على التّجربة الدّينيّة وعلى الآلهة وعلى كلّ ما هو نقيض للمدنّس، وذلك باعتبار أنّ الأول شيء يدركه الأفراد من خلال ما يُخَلّفه لديهم من آثار ومن مظاهر خارقة أحياناً، وإذا كان الأصل اللّغوي لكلمة مقدّس في اللاتينية يعود إلى مفردة (Sacre) التي يُراد بها ما سبق ذكره، فإنّ مفهوم «التضحية» le sacrificeالمنحدر من هذه الكلمة، يوظفه كلّ من موس وهنري هيبرت للدلالة على ما يتضمنه القربان والأضحية والذّبيحة من مظاهر القداسة[15].

12 . Sigmund Freud, Totem Et Tabou Interprétation Par La Psychanalyse De La Vie Sociale Des Peuples Primitifs, in: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

13 . ibidem

14 - ميرتشيا إلياده، مرجع سابق ذكره، ص 81

15 . Henri Hubert Et Marcel Mauss (1899), Ibidem



إنّ رغبتهما في بناء منهج تفسيري لهذه الظاهرة دفعهما إلى الاعتماد بكيفية دقيقة على كلّ الدراسات التي شملت الديانات التّاريخيّة والأنثروبولوجية، قصد فهم كيف عمل البشر على تأسيس علاقتهم مع عالم الألوهيّة بفضل التّوسّط الّذي تَضْمنه الأضحية وفق ممارسات طقوسيّة مضبوطة اجتماعياً. كما ارتأيا أن يفسرا كيف تعمل الجماعات البشرية على تحويل الحيوان «الطوطمي» من كائن مقدّس جدير بعالم الآلهة إلى شيء يتطلّب التضحية به وفصله عن عالم الأحياء قصد تقديم الشكر إلى الآلهة نفسها، لكنه بمجرد ما تتمّ التضحية به، يتحول أو يتقابل المُضحى به / المقدَّس مع المدّنس (Profane).

في السياق نفسه، يعلن موس وزميله منذ بداية مقالهما عن طبيعة ووظيفة التضحية أنهما يريدان تجاوز ما قدمته الأنثربولوجية الإنجلوساكسونية في هذا الموضوع بالذات، خاصة ما أنتجه كلّ من الباحث روبيرستون سميت R- Smith bertson وم. تايلور M. Tylor، قصد إنتاج نظرية تقوم على الفهم une théorie compréhensive وليس على المقارنة فقط، كما فعل كلٌّ من م. تايلور أو سبنسر أو داروين مثلاً[16]. فالأضحية بالنسبة إلى هؤلاء، تُعدّ هبة un Don، كان يقدمها المتوحش le sauvage إلى كلّ الكائنات ما فوق- الطبيعية التي يرى أنه مرتبط بها، لكن عندما ابتعدت الآلهة عن الإنسان ظهرت ضرورة تقديم الأضحيات عن طريق طقوس معينة، تُبنى داخل الجماعة الاجتماعية. لذلك خلص كلٌّ من موس وزميله هيربرت إلى أنّ دراستهما لمسألة التضحية التي توجه إلى كلّ ما هو إلهي، يجب ألّا تقتصر في نظرهم على التحديد الجينيالوجي أو على أشكاله، أو على بعد خطي يبحث عن تسلسل الأحداث، بل يجب أن تدرج ضمن تاريخها الخاص بها، قصد البحث عن المتغير ومن أجل فهم طبيعة الشروط الاجتماعية والثقافية والدينية التي ساهمت في تغير معتقدات وممارسات اجتماعية معنية. لذلك يقولون بمفهوم منهجي لديهم قصد دراسة الأضحيات وهو: une phylogenèse des sacrifices، أي البحث عن طبيعة التطور الذي عرفه نظام التضحية كنظام يعبّر عن المقدّس داخل جماعة اجتماعية معينة.

في هذا الإطار يرى الباحثان أنّ للطقوس أهمية في إنتاج الأضحية، إذ لا يمكن تصور أضحية خارج نظام خاص من الطقوس. إنّ ما يميزها هو كونها لا تُعدّ طقوساً من الدرجة الأولى rites primaires وأنّ آلية اشتغالها تعتبر أكثر تعقيداً، بل تعتبر بمثابة طقوس تقديسية Des rites consécratoires، تعمل على تكريس فعل القداسة داخل الأضحية. لكن لعل ما يميز هذه الطقوس هو أنها تطورت في نظرهما في ارتباط مع التطور الذي عرفه الدين في حد ذاته مقارنة مع الأديان الأخرى القديمة. وبمعنى آخر، يمكن أن نستنتج من هذا الطرح أنه كلما تطور الاعتقاد الديني في علاقته بالأضحية، تغيرت الطقوس التي ينتجها الأفراد للتعبير عن علاقتهم بالإله كعلاقة مقدّسة عبر عملية تقديم الأضحية.

وفي المستوى التحليلي نفسه لظاهرة التضحية، توصل موس وزميله إلى أنّ ما يميز هذه الظاهرة هو كونها تُعدّ في نظرهم بمثابة «مؤسسة» بالمعنى الإنثروبولوجي للمفهوم، بل وأكثر من ذلك يعتبرانها ظاهرة اجتماعية وفق التحديد الدوركايمي نفسه لمفهوم الظاهرة الاجتماعية، حيث تظلّ الطقوس أهمّ أشكالها الخارجية. أمّا المجتمع فهو الحامل والمحدد لهذه التجليات والأشكال الخارجية، بل ولمعناها، مادام هو من يحدد شكل الأضحية والوسائل التي تنفذ بها ومن

16 . Ibid, p. 193



خلالها، وكذلك شكل المكافأة للمخْلصين الذين قدّموا الأضاحي سواء للغير أو للآلهة. فيتحول طقس الأضحية تبعاً لذلك إلى مجال لتدبير المقدّس فيما بين أعضاء الجماعة وتحديد نظامها الأخلاقي، وتأسيس علاقات الثقة سواء تجاه قيمة فعل الأضحية كفعل مقدّس في حد ذاته أو من حيث فعاليته الاجتماعية (صد العدو، جلب الخير، القضاء على لعنة الأشرار...) داخل كلّ جماعة اجتماعية على حدة.

بناءً على هذا الطرح تصبح الأضحية وبناء القداسة بداخلها فعلاً اجتماعياً، يتخذ معناه من المجتمع ومن شروطه الثقافية، غير أنّ هذا المعنى يختلف من جماعة إلى أخرى؛ وبعبارة أخرى فالأضحية الطوطمية مثلاً تَمتَح معناها (مقدّس، غير مقدّس) من الجماعة التي أُنتجت بداخلها وليس العكس، ممّا يجعل من مفهوم المقدّس ووظائفه الاجتماعية تابعين بالضرورة لبنية الأضحية من حيث هي بناء اجتماعي، الذي لا يمكن فهمه إلا بوضعه ضمن شروط الجماعة الثقافية والتاريخية التي أنتج في ظلها. كما أنّ عملية التماثل بين الأضحية ومفهوم المقدّس تتأسس على أنّ هذا الأخير هو مجموع التمثلات والممارسات والمشاعر المرتبطة بالأضحية في حد ذاتها، فيصبح في نهاية المطاف فعل الأضحية الوسيلة الأساسية في نظر موس للمدنّس، كي يتواصل مع المقدّس بطبيعة الحال عن طريق الضحيةun victime[17].

لكن في خاتمة مقال ـ موس وزميله - الذي تمحور حول طبيعة ووظيفة التضحية، طرحا تساؤلاً عن مفهوم المقدّس، وذلك قصد تجاوز ما قدّمه باقي الباحثين؛ فإذا كان روبيرتسون سميتRobertson Smith يُقدّم المقدّس على أنّه ذلك الشكل المحرّم والمنفصل عن كلّ ما هو مادي مدنّس، فإنّ فكرة التحريم هذه بالنسبة إليهم لا تتمتع بالأهمية نفسها مقارنة مع مجموعة من الأشياء الاجتماعية الأخرى، على أساس أنّ الأشياء المقدّسة في نظرهم - وهي فكرة سبق أن ذكرناها أعلاه- هي أشياء اجتماعيةDes choses Sociales بل أكثر من ذلك، يعتبرون أنّ الأشياء المقدّسة تكون كذلك لكون المجتمع هو من قَيّمها لتصبح أشياء مقدّسة. وبمعنى آخر، إذا كانت صفة القداسة تُنزع عن الآلهة عندما تخرج من معابدها فتتحول إلى أشياء «دنيوية مدنّسة»، فإنّ الأمر عكسه بالنسبة إلى باقي الأشياء الإنسانية والاجتماعية الأخرى التي تحافظ على قداستها من قبيل الوطن، الملكية، العمل، الشخصية البشرية. لذلك يعتبران أنّ الاعتماد على وصف **روبيرتسون** للمقدّس (خالص، مخالف للمدنّس) من أجل تفسير الأضحية هو عمل ناقص في نظرهم، مادامت هناك مظاهر أخرى مثل الاحترام والحب والخوف وباقي المشاعر التي يتمّ التعبير عنها بسلوكات وأفكار مختلفة، لا يستقيم دراستها بناءً على ثنائية لا تتسع لتشمل كلّ المظاهر الاجتماعية التي تتضمن بدرجات معينة مظاهر من القداسة. وتبعاً لذلك فموس وزميله في مقال التضحية لا يتحدثان عن مفهوم المقدّس ووظائفه الاجتماعية فقط، بل يقولان بمفهوم «هويّة المقدّس» و»هويّة الاجتماعي».

17 . Marcel Mauss, Œuvres. 1, ibid., pp. 15-16

- الصلاة(*): نسق من الطقوس والمعتقدات

يدافع موس عن أطروحته بخصوص الصلاة على أنها ظاهرة اجتماعية وليست بالفعل الفردي المعزول، منذ بداية النص إلى نهايته. إذ يقول إنّ الخاصية الاجتماعية التي تتميز بها الصلاة ليس بالنظر إلى محتواها فقط، وإنما بالنظر إلى شكلها الذي يُعدّ حصراً ذا أصل اجتماعي. كما عزّز موس هذه الأطروحة بالقول إنّ الخاصية الاجتماعية للدين هي الأخرى دليل كافٍ للبرهنة على صحة هذا التحديد، ما دام الدين هو نسق عضوي من المفاهيم والممارسات الجماعية ذات الخصائص المقدّسة.

في هذا السياق، يقرّ موس منذ بداية نصه حول الصلاة بأنّ الغاية الكبرى من دراستها، سواء كمؤسسة أو كحقيقة اجتماعية، تتأسس على كونها تنهض بوظائف مختلفة (كمؤسسة) كما تتخذ أشكالاً متعددة (كحقيقة اجتماعية)، بالطبع دون أن تغير من طبيعتها كصلاة. ومن بين ما تتميز به كظاهرة من بين باقي الظواهر الدينية والاجتماعية، أنها تبدو للباحث الظاهرة الأكثر بساطة، لكنها في العمق تُعدّ الأكثر تعقيداً والأكثر تركيباً. غير أنّ هذه الخاصية لا تلغي حسب موس إمكانية دراستها على النحو نفسه الذي يدرس فيه السوسيولوجي باقي الظواهر الاجتماعية، فكلّ ما هو اجتماعي فهو في الوقت نفسه بسيط ومعقد.[18] في المقابل، يلحّ موس على أنّ ما تتضمنه الصلاة كحقيقة اجتماعية لا يقتصر على المظاهر الخارجية لها، بل إنها تتضمن مظاهر أخرى أكثر تَخفياً عن عين الباحث، وهي التي تُعدّ ذات أهمية قصد فهم الظاهرة في حد ذاتها، خاصة وأنّ الصلاة تعتبر الشكل الديني الأول من بين الظواهر الدينية القليلة التي تعطي انطباعاً عن الحياة، وعن «الغنى» وعن التعقد في الوقت نفسه.

في هذا الإطار، سار موس على تفكيك الصلاة عبر تقنية الوصف والتفكيك، وهو ما يذكرنا بالمنهج البنيوي الذي يقوم على تفكيك البنية ثم البحث عن العلاقات والمعنى بين جلّ مكوناتها. تبعاً لذلك، وكمستوى أول في ظلّ هذه المنهجية التفكيكية لبنية الصلاة من أجل معرفة مظاهر المقدّس بداخلها؛ يرى موس أنها تتكون من شيئين أساسيين: تتكون من الطقوس ومن نمط من الاعتقاد. فبخصوص اعتبارها طقساً، يفسر موس هذا الأمر على أنّ الصلاة هي في الأساس سلوك وفعل أُنْجِزَ وَوجه إلى أشياء مقدّسة، حيث يخاطب البشر بهذا السلوك كلّ مظاهر الألوهية والفعالية التي تختص بها هذه الأشياء المقدّسة قصد الحصول على نتائج ملموسة تعود عليهم بالنفع المادي والمعنوي، لكنّ هذا لا يلغي الخاصة الثانية التي تميز الصلاة، وهي أنها تعتبر بمثابة «عقيدة Credo»، يعبّر الأفراد من خلال قيامهم بفعل الصلاة عن أفكار ومشاعر دينية. إذ يتصرف ويفكر المخلص» لإله ما» في اللحظة الدينية نفسها، التي هي الصلاة، وبالتالي ففعلا التصرف والتفكير مترابطان غير منفصلين داخل هذا الفعل الاجتماعي الديني بطبيعة الحال. الشيء الذي يدفع إلى تحديد الخاصية الأخرى، في نظر موس وهي أنّ الصلاة تعتبر بمثابة «كلام parole»، يعبّر به الأفراد عن هدف وعن غاية من وراء قيامهم

(*) يعتبر هذا النص هو الجزء الأول فقط من أطروحة مارسيل موس حول الصلاة التي لم يكملها .لقد قام موس نفسه بجلبها من مطبعة فيلكس الكان سنة 1909

18 . Marcel Mauss (1909), La prière, Chap. 1"in Marcel Mauss, Œuvres. 1, Ibid, p. 358

بفعل الصلاة. وبالأحرى فهو ـ أي الكلام- آلية للفعل من خلال التعبير عن طبيعة الأفكار والمشاعر التي يحملها الأفراد تجاه ما نعبّر عنه بالأشياء المقدّسة/الآلهة.

إنّ الجمع بين الفعل والتفكير داخل الصلاة هو ما يجعلها نابعة عن الاعتقاد وعن الطقس كذلك، بحيث يقوم هذا الأخير على توحيد الأول - أي الاعتقاد- الذي يُعتبر في نظر موس الأكثر حمولة من حيث المعنى والأفكار والصور، مثله في ذلك مثل الأسطورة. وتبعاً لهذا التشبيه القائم على المقارنة التي يتبعها موس في تفكيكه لبنية الصلاة ولنسقها الديني كنسق مقدّس، يرى أنّ الاعتقاد هو الآخر يلتقي مع طقس الصلاة من حيث طبيعة الفعالية التي ينهض بها الاثنان. وبالتالي، فإنّ اعتبار الصلاة على هذا النحو، أي باعتبارها مجموعة من الطقوس والرموز والعناصر ذات الطابع الأسطوري، هو ما يدفع الباحث إلى تبني عملية الفهم ـ بالمعنى الفيبري - للظاهرة الدينية عموماً، وللصلاة على وجه التخصيص.

وتبعاً لذلك، فإذا كانت الصلاة ظاهرة مركزية، فهي تُعدّ حسب موس الأكثر دلالة على تقدّم كلّ دين على حدة[19]. مادامت هي بالذات قد سارت على الخط التطوري نفسه الذي عرفته الأديان البشرية، وبعبارة أخرى، لقد قطع كلٌّ من الدين والصلاة مراحل كبيرة حتى وصلا إلى الشكل المعاصر، سواء بالنسبة إلى الأديان المعروفة حالياً أو بالنسبة إلى الصلاة كفعل اجتماعي موجه إلى أشياء مقدّسة. وهو ما قاده إلى طرح السؤال المركزي في أطروحته، وهو على الشكل التالي: كيف تطورت الصلاة؟ وكيف تشكلت حتى أصبحت على الأشكال الحالية في المجتمعات المعاصرة؟

يقرّ موس بصعوبة كبيرة للإجابة عن هذا السؤال، لكونه يتطلب الكثير من الجرد التاريخي للمجتمعات وتطور فعل الصلاة فيها، وكيف أضحى فعلاً ذا حمولة روحانية spiritualisée، ثم إنّ هذه المجتمعات في حدّ ذاتها لا تقدّم أية معطيات بخصوص هذا الإشكال المطروح، ما عدا المجتمع الهندي القديم. وهو ما دفع به إلى اعتماد المنهج المقارن بين ما سمّاه الأديان الأوليّة les religions élémentaires وبين الأديان السامية بسوريا وفلسطين وبين الديانة المسيحية في القرون الأولى[20]، قصد معرفة طبيعة التطور الذي عرفته أشكال الصلاة على مرّ تطور هذه الأديان، وليس تطور الصلاة في حدّ ذاتها.

لمعالجة هذا الإشكال حدّد موس منهجية ذات ثلاث محطات كبرى بالنسبة إلى دراسة ظاهرة الصلاة كظاهرة سوسيولوجية، بدءاً بخلخلة أو استشكال مفهوم الصلاة أولاً قصد تحديد مفهوم إجرائي يؤسس عليه دراسته الميدانية، ثم اعتمد على تقنية الملاحظة، فالتفسير كمحطة ثالثة. لكن لن نقدم كلّ هذه المحطات، ونشير فقط إلى أنّ هذه المنهجية تتساوق مع البراديغم الإنثروبولوجي الذي دافع عنه موس، والمتمثل في أهمية الوصف والتفكيك، ثمّ التركيب لكلّ ظاهرة مدروسة(*).

---

19 . Ibid, p. 357

(*) اعتمدنا هنا الترجمة نفسها لمفهوم المحرم كمقابل لـ tabou التي وردت في كتاب مرتشيا إلياده ،البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، م سبق ذكره.

. Marcel Mauss (1909), La prière, Ibid, p. 364 20

إنّ أهم معالم هذا البراديغم هو اشتغاله من داخل مجموعة من المفاهيم المركزية من قبل المقدّس كبنية، والدين كنسق والصلاة كظاهرة اجتماعية، والكائنات المقدّسة Sacrés Etres، ثم الفعل الاجتماعي الكلي le fait social total، الإنسان الكلي l'homme total الذي يعتبر في نظره العلامة البارزة للإنسانية التقليدية السابقة عن المجتمعات الحديثة التي تظل ميزتها هي توظيفها لدرجة من العقلانية. وهو ما يجعل من الإنسان البدائي والتقليدي على حد سواء إنساناً مُقدِّساً l'homme sacralisant، عكس إنسان المجتمعات الحديثة التي لا يحضر فيها المقدّس إلا في حدود دنيا. الشيء الذي يجعل نظرة الإنسان البدائي تتشابه من حيث هي نظرة يغمرها المقدّس وفق طقوس ورموز محددة ومبنية اجتماعياً.

في السياق نفسه، لا ينحصر المقدّس في البعد التعبدي للأفراد في نظر موس، بل يسري حتى على علاقاتهم السياسية التي لم تتمايز مع كلّ ما هو ديني، فعندما نقرأ إحدى مقالاته 1896 « La religion et les origines du droit pé-nal »[21]، نقف عند هذا الطابع السياسي والمؤسساتي للدين؛ فأصل القانون الجنائي بالنسبة إليه يرجع بدرجة كبيرة الى أهمية الدين كحَمال «للمقدّس»، الذي يحضر من خلال تدخل الجماعات les clans في حماية المشاعر الدينية لأفرادها، ومن ثمّ فإنّ كلّ من يهاجم هذه المشاعر أو لم يحترمها، يعرض نفسه للعقاب الذي هو عقاب باسم البناء الأخلاقي للجماعة، وأنّ الدفاع عنه يكتسي مشروعية اجتماعية.

شكّل هذا الطرح الإنثروبولوجي لعلاقة المقدّس بسلوك الجماعة بداية ظهور مفهوم القانون الجنائي **حسب موس،** بعد أن استطاعت جلّ الحضارات القديمة أن تتخلص بكيفية ما من كلّ أشكال حضور المقدّس في بنود هذا القانون، بمعنى آخر لقد خضع هذا الأخير لفعل العلمنة من حيث هو فعل مُخَلص من مظاهر القداسة[22]. والأكثر من ذلك، يتضح التأثير الواضح للفكر الدوركايمي في مقاربة موس لعلاقة المقدّس بالمجتمع وبتطوره تحديداً، لقد بيّن إميل دوركايم في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع أنّ هناك علاقة وطيدة بين تطور المجتمع والجريمة وظهور القانون الجنائي بعدما كان قانوناً ردعياً. وهو ما سار عليه موس في توضيح أنّ تحريم المجتمع لمجموعة من الممارسات الاجتماعية لتدخلها في خانة الجنائية، مصدره البناء الجمعي ونظرته إلى المقدّس والدين.

استنتاجات عامة

إنّ أهم ما يمكن استخلاصه بخصوص أعمال وإنتاجات موس التي تتعلق بإشكالية الدين والمقدّس على وجه التحديد، هو ما عبّر عنه جورج **غورفيتش** في حقه بالذات، بكون موروثه العلمي يظلّ موروثاً شاسعاً من الصعب الإحاطة به، ولعل ما يزيد من هذه الصعوبة ـ المنهجية على وجه التخصيص- هو كون موس يمتح من أصول معرفية ومدارس

21 . Marcel Mauss (1896) “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent”, in Marcel Mauss, Œuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969 (pp. 651 à 698). Collection: Le sens commun.

22 . Camille,Tarot, Ibid, p 8.



علمية متنوعة، غير أنه استطاع أن يوظفها في بناء مشروع علمي ركز فيه على دراسة مختلف الأبعاد الدينية للمجتمعات البدائية. وهو ما جعله يخصص جزءاً كبيراً من هذا المشروع لدراسة أهم تجليات هذه الحياة الاجتماعية في ظاهرتي الصلاة والتضحية، متبنياً عين السوسيولوجي من خلال بناء تصوره وفق القاعدة الدوركايمية التي تقول بمفهوم الظاهرة الاجتماعية كشيء ويجب أن تعالج على هذا الأساس، وبالتالي يصبح المقدّس وفق هذا التصور ظاهرة اجتماعية تبنى وفق الشروط الخارجية للمجتمع كما هو الشأن بالنسبة إلى التضحية، لكنه تجاوز على المستوى المنهجي هذا النمط من المقاربة إلى توظيفه لخلفيات، إن صح القول، مختلفة عبر وقوفه عند المعنى المراد من سلوك الصلاة ومن سلوك تقديم الأضحية...، وهو بذلك أضحى أقرب إلى المدرسة الإنجلوساكسونية من خلال تحليله للطقوس والرموز وحركات الجسد تجاه الإله. وإذا كان ميرتشيا إلياده يعتبر أنّ فكر مارسيل موس يُعدّ أشدّ عمقاً وانتشاراً، فجلّ مقالاته، سواء عن التضحية أو الهبة أو السحر أو الصلاة أو الدين، تتميز بهذا التعقيد الذي اعترف به إلياده، خاصة عندما يسعى كلّ باحث إلى فرز تجليات المقدّس في مختلف هذه الظواهر الاجتماعية التي كانت موضوعات موس المفضلة، فالمقدّس بالنسبة إليه ظاهرة اجتماعية كليّة وشاملة، وتتحول بالأحرى إلى شيء ضروري للوجود الاجتماعي والروحاني عندما يكون جلّ النظام الاجتماعي يقوم على المقدّس وينهض من خلاله.



بيبليوغرافيا

- Eliade Mircea, Le Sacré et le Profane, Éditions Gallimard, 1967.
- Durkheim, Émile, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition
- Durkheim, Emile, les règles de la méthode sociologique,
- Mauss, Marcel. Œuvres. **1**. Les fonctions sociales du sacré, Les Éditions de Minuit, 1968, Collection, Le sens commun. Paris.
- Mauss, Marcel. Œuvres. **2**. Représentations collectives et diversité des civilisations. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, Collection, Le sens commun.
- Mauss Marcel, Essaie de Sociologie, Collection Essai, Poche, janvier 1971.
- Mauss, Marcel, Sociologie et Anthropologie, PUF, 1950
- Taro, Camillet, Mauss, le sacré et le symbolique ou la complexité: La Découverte, 2008
- Freud, Sigmund, Totem Et Tabou Interprétation Par La Psychanalyse De La Vie Sociale Des Peuples Primitifs, in: http: //www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950

أنثروبولوجيا الهدية وأنساق التبادل
عرض كتاب الهبة لمارسيل موس[1]

◆ يوسف بن موسى
(تونس)

مقدمة

في كتاب «**مقالة في الهبة**: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه» يعالج مارسيل موس الهبة بما هي «**ظاهرة اجتماعيّة كلّية**»، وقد برهن موس في هذا الكتاب كيف يمكن أن تقود دراسة الظواهر الاجتماعيّة في كلّيتها وشموليتها إلى نتائج دقيقة ومهمة.

يستمدّ كتاب الهبة أهمّيته حسب المترجم محمد الحاج سالم من كونه «أشهر نصّ في علم الإناسة وأكثرها كثافةً معرفيّةً، ففيه محاولة لفهم الدّوافع التي تجعل النّاس ملزمين ليس بالوهب فحسب، بل بقبول الهبة والردّ عليها أيضاً.» وقد انتهى فيه موس إلى أنّ التبادل المعتمد على الهبات مازال ثاويًا في بعض التعاملات الاقتصادية والاجتماعيّة (الهدايا) في مجتمعاتنا المعاصرة على الرغم من هيمنة العقلية النفعية. مثلما يشير إلى أنّ بعض المبادئ القانونية المعاصرة تجد جذورها في التبادل القائم على الهبة.

ويعتبر مارسيل موسّ (1872-1950) واحدًا من أكبر روّاد النّياسة (الإثنولوجيا) الفرنسيين، كان ذا تأثير عميق في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بما خلّفه من إرث فكريّ بالغ الثّراء في علم الاجتماع الدّيني وفقه اللّغة (الفيلولوجيا) وتاريخ الأديان والنّياسة. كتب عدّة مقالات أهمها «**مقالة في الهبة Essai sur le don**» سنة 1924، و«طبيعة التّضحية ووظيفتها.» ويُعَدُّ كتاب مقالة في الهبة أهمَّ النصوص في علم النياسة في موضوع الهبة، ولعلّ ذلك يعود إلى التأثير الحاسم لهذا البحث الأثنولوجي في مسار الدراسات الإناسية سواء الفرنسية منها أو الأنجلوسكسونية.

موضوع الكتاب

يدرس مارسيل موس في هذا الكتاب طبيعة بعض أشكال التبادل الاقتصاديّ وعلاقتها بما هو روحي وبما هو أخلاقي ورمزيّ «**التبادلات والتعاقدات في الحضارة الإسكندنافية، كما في عدد كبير من الحضارات، كانت تتم تحت شكل تبادل للهدايا بصفة اختياريّة في الظاهر، والحال أنها كانت تتم في الواقع بصفة قسريّة، إذ تستلزم كلّ هديّة الردّ عليها بأخرى**»[2].

1 - مارسيل موس، «مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه.»، ترجمة محمد الحاج سالم، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 2014.

2 موسّ، مارسيل، مقالة في الهبة، أشكال التبادل في المجتمعات الأرخيّة وأسبابه. ترجمة وتحقيق وتعليق محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت- لبنان، جانفي 2014، ص 20

أقسام الكتاب

مدخل **في العطاء، وخاصة وجوب الردّ على الهدايا**، وفيه ضبط الكاتب خطة عمله ومنهجه وعرّف الهبة والبوتلاتش.

فصل أوّل: **العطايا المتبادلة ووجوب ردّها (بولينيزيا)**، فيه درس موس نموذج البوتلاتش والهبات الشاملة وروح الشيء المُعطى، ثم درس البعد الإلزامي للعطاء والتقبّل، وعقد مقارنة بين الهبات المقدمة للبشر والتقدمات المقدّمة للآلهة.

فصل ثان: **امتداد هذا النظام السخاء، الشرف، النقود**، خصصه الكاتب لدراسة أشكال التبادل في ميلانيزيا ثم الشمال الغربي الأمريكي.

فصل ثالث: **الآثار الباقية لهدم المبادئ في التشريعات والاقتصادات القديمة**، تعرّض فيه لمقولتي الحق الشخصي والحق العيني أجرى مقارنات بين نماذج متعددة من التشريعات (الهندوسي والجرماني والسلتي والصيني...)

خلاصات: **في الأخلاق** ثم **في الاجتماع الاقتصادي والاجتماع السياسي**، ثم **في علم الاجتماع والأخلاق**.

أفكار الكتاب:

عمد مارسيل موس في مقالته هذه إلى دراسة أشكال متنوّعة من الهبات وركّز أساسًا على البوتلاتش والكولا

وقد انتبه موس إلى أنّ الهبة نظم اجتماعيّ معقّد وأشمل من أن يكون مجرّد نسق للتبادل الاقتصاديّ، بل إنّ التبادل لا يتعلّق بالأشياء الماديّة فحسب بل يتجاوزها إلى أبعاد أخرى رمزية ومعنوية مثل تبادل المجاملات والرقصات والطقوس والولائم والنساء والأطفال وغيرها[3].

وللهبة بنية مركّبة، فهي تقوم على السخاء من جهة والإلزام من جهة ثانية[4]. وعادة ما ترتبط الهبات بمناسبات العطاء وما يترتّب عليه من التزامات «العطاء والأخذ وإعادة العطاء» وتهدف الهبات إلى تقوية العلاقات الاجتماعيّة.

1) البوتلاتش

اعتمد مارسيل موس كثيرًا في دراسة البوتلاتش على كتابات فرانز بواس، (Franz Boas) أحد المؤسسين للإناسة الأمريكية، حول هنود شمال غرب أمريكا. وكذلك اعتمد بالأساس على بحوث برونسلاو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) المتعلّقة بمجتمعات غينيا الجديدة بالمحيط الهادي خاصة في مؤلَّفه «**مغامرو غرب المحيط الهادي**».

3 المصدر نفسه، ص 11

4 المصدر نفسه، ص 11



من شروط البوتلاتش أنّ الهبة لا تعاد في حينها بل يقتضي أن يُنتظر مرور بعض الوقت ومن يعيد الهبة في حينها يُنظر إليه كما لو كان قد أساء الأدب في حقّ الواهب، فضلاً عن أنّ الهبة عندما تُعاد في حينها يبدو الأمر كما لو كان لعبة مقايضة وتفقد بذلك الهديّة مضمون النبل فيها ويظهر الممنوح وكأنّه يخشى ثقل الدين عليه.

فالردّ على الهبة لابدّ أن يكون مِثلها أو بأفضل منها وحسب «**بواس**» عادة ما تتراوح نسبة الفائدة في الردّ على الهبة بين 30 و100% سنويًّا[5]. ويترتّب على عدم إرجاع الهبة عند قبائل الكواكيوتل «**فقدان الوجه**»، «العبوديّة من أجل الدين»[6]. فكرامة الشخص تقاس بمدى قدرته على تحمل أعباء الهبات (الديون).

ويلاحظ مارسيل موس أنّ **البوتلاتش** في الشمال الغربي الأمريكي منظومة معقّدة من الالتزامات تكون في شكل دائرة كالآتي:

واجب العطاء وهو جوهر البوتلاتش. فمن واجب الزعماء إقامة حفلات البوتلاتش، فدون حفلات البوتلاتش يفقد الزعيم سيادته. ثم يستتبعه واجب القبول فلا يحقّ مطلقًا لأيّ شخص أن يرفض هبة، ويُنظَرُ باحتقار لمن يفعل ذلك أو حتى للذين يتأخرون عن حضور البوتلاتش خشية أن يصبحوا مدينين للآخرين بهدايا لا يقدرون على ردّها بعد ذلك، أي خشية إذلالهم بتحميلهم دَيْنًا يثقل ظهورهم ولا يقدرون على تسديده مما يهدد بتحويلهم إلى أتباع وعبيد. وفي مرحلة ثالثة يأتي الالتزام بالردّ الذي هو أيضًا جوهر البوتلاتش، والردّ على الهبة يكون بما يماثلها أو يفوقها ثمنًا. وبالتالي تعود الهبة إلى مصدرها الأوّل.

ويتساءل مارسيل موس عن السبب الذي يجعل الأفراد مجبرين على تقديم البوتلاتش، لا بل مجبرين أيضًا على قبوله ثم على الردّ عليه؟ فيعزو أسباب إلزامية ردّ الهبات إلى القول بأنّ الهبات لها روح تدفعها إلى العودة إلى مالكها الأصليّ.

شعب الماوري في بولينيزيا يعتقد أنّ الأشياء الموهوبة ليست جامدة وميّتة، بل لها روح يسمّيها «**الهاو**» وهي روح الأشياء أو روح الغابة والطرائد التي تحويها. وكذلك الأشخاص لهم قوّة يسمّيها الماوري «**المانا**» «**Mana**"، وهي قوة الشخص السحرية والدينية والروحية و"**المانا**" تنتقم من كلّ من لا يحترم حقّ الردّ على الهدايا[7].

وفي هذا السياق يقول موس «**نجد في هذا النمط من القانون والاقتصاد موضوعات متنوّعة تتضمّن جملة من القواعد والأفكار، فإنّ أهمّ آلياته الروحية طبعًا، تتمثّل في تلك التي تجبر المرة على الردّ على الهديّة بمثلها**»[8].

5 المصدر نفسه، ص 125

6 المصدر نفسه، ص 126

7 المصدر نفسه، ص 37

8 المصدر نفسه، ص 30



فالبوتلاتش في واحد من أهم تجلّياته هو شكل من أشكال السلطة لأنّ الذي يهب هدية إلى شخص آخر تصبح له سلطة على الموهوب له، ويصبح المتقبل للهبة مديناً للواهب حتى يردّ على الهبة بما يماثلها أو يفوقها.

ولقد حاول موس تفسير سبب ارتباط اقتصاديات المجتمعات القديمة في جانب كبير منها بقانون الهبة، فرأى أنّ العلاقات بين الأفراد القائمة على الهبة لها دور كبير في بناء العلاقات الاجتماعية، لأنّ السؤدد الاجتماعيّ يرتكز على مدى سخاء الفرد تجاه أهله وعشيرته ومحيطه العام. إضافة إلى أنّ الهبة تضمن إعادة إنتاج النظام الاجتماعي بالشكل الذي يخدم مصالح الأفراد والجماعات. فعلاقات العطاء تنتج عنها بالضرورة بنية تراتبية بين الأفراد داخل الجماعة الواحدة وعلاقة تراتبية بين الجماعات والأسر والعشائر.

إنّ حفلات الهدايا (البوتلاتش) لها ارتباط وثيق ببُنى السلطة في مجتمعات شمال غرب أمريكا، فبمناسبة البوتلاتش يحتدّ التنافس بين زعماء القبائل في إظهار كرمهم وسخائهم، فالسؤدد -كما هو الحال عند العرب- لا يكون دون إكرام المحتاجين والغرباء والعابرين والأتباع... بالأكل واللباس والهدايا*. وكي يكون السيّد زعيماً لابدّ له من (إهانة) المال في حفلات البوتلاتش دون تردّد. ومن هنا يمكن القول إنّ الهبة تتحوّل بموجب هذا من حُكْمِ (الجميل والمعروف) الذي يهبه المرء عن طيب خاطر إلى ما يشبه الضريبة والأداء المستوجب على الزعماء.

كما يحقّق البوتلاتش للواهب مكانة رمزية كبيرة جدًّا فضلاً عن الربح المادي. فالزعامة السياسة تتحقق عندما ينتصر الزعيم على غيره في العطاء ولذلك فأغلب الصراع يدور حول الملكية ويتم توظيف الميراث والحرب والصيد والمصاهرات والتحالفات في مواسم وهب البوتلاتش أو أخذه.

«لا يحصل الأفراد على مكانتهم السياسية داخل الأخويات والعشائر إلاّ عبر «حرب الممتلكات» على ما يتم عن طريق الحرب أو الحظّ أو الوراثة، أو من خلال التحالفات والمصاهرات... فزواج الأبناء وعضويّة الأخويات لا تتحقّق إلاّ من خلال البوتلاتشات المتبادلة والمستردّة»[9].

2) الكولا (kula)

هي الصنف الثاني من الهبة التي درسها مارسيل موس في الفصل الثاني من مقالته. والكولا هي التسمية التي تطلق على شكل من الهبات التي انتشرت عند الجماعات الساكنة بجزر تروبرياند (Trobriand) تحديداً بشمال شرق غينيا الجديدة.

9 المصدر نفسه، ص ص 105-107

* يذكرنا هذا بمنافرات العرب.

ولقد استفاد فيها موس من ملاحظات زميله مالينوفسكي خاصة مقاله "**الكولا**»[10] وكذلك مؤلّفه «**مغامرو غرب المحيط الهادي**: Argonauts of Western Pacific" (1922).

درس موس البوتلاتش والكولا بصفتيهما نوعين بارزين من الهبة، وعلى الرغم من التشابه الكبير بينهما خاصة في ارتكازهما على مفهومي القرض والشرف إلاّ أن ذلك لم يمنع موس من ملاحظة الاختلاف بينهما والمتمثّل أساسًا في الطابع السلمي للكولا.

الكولا في تعريفها البسيط هي نوع من البوتلاتش الكبير[11]. وترتكز أساسًا على تدوير تجارة مهمّة ذات أبعاد أخلاقية تتسم بالنبل، بين القبائل القاطنة على طول جزر تروبرياند وبعض جزر أمْفليت (Îles Amphlett) وكذلك بعض جزر أنتروكاستو (Îles d'Entrecasteaux). ويستقطب هذا النوع من البوتلاتش القبائل الكبرى بشكل مباشر وخاصة زعماء الأساطيل والزوارق[12]. ويلاحظ موس أنّ هذه الظاهرة تشهد تغييرات واضحة بسبب احتكاك جماعات تروبرياند بالأوروبيّين. ويصرّح موس أنّ زميله مالينوفسكي لم يقدّم ترجمة لكلمة «كولا» لكنه يجزم بأنّها تعني بلا شكّ دائرة.[13]

أما موضوع «**الكولا**» الأساسي فيرتكز أساسًا على تبادل الأساور المنحوتة من الأصداف الجميلة (**المْوَالي: mwali**) (**رمز الأنوثة**) والقلائد المصنوعة من اللؤلؤ الأحمر (**السُّولافاَ: soulava**) (**رمز الذكورة**)[14]، وتتحرك تجارة «**الكولا**» في شكل دائريّ فالأساور (**الموالي**) تنتقل من الغرب إلى الشرق بينما تتحرّك العقود (**السولافا**) في اتجاه عكسي من الشرق إلى الغرب[15].

وتتخذ الهبات أشكالاً قصوويّة أحيانا مثل تلك التي لاحظها موس عند قبائل الكواكيوتيل (Kwakiutl) التي يعمد الزعيم فيها إلى إتلاف ممتلكاته وحرق منزله ورمي أغطيته في الماء، حتى يبرهن على نبل شرفه وصفاء أصله وعلى سخائه وجدارته بالزعامة. وهذا الذهاب إلى الأقصى في إتلاف المال غايته تعجيز الخصوم عن أن يكونوا بمثل سخاء المانح، وبالتالي الحيلولة دونهم ودون الزعامة فيبقون في مرتبة الأتباع.

انتبه موس إلى أنّ النظام القائم على الهبة يهدف إلى إتلاف الثروة ومنع تراكمها. ومنع تراكم الثروة في جانب من جوانبه هو يمنع النظام الاجتماعي القائم من تجاوز مؤسسة القبيلة والعشيرة ويمنع قيام الدولة بتعطيله لمسار التطوّر الطبقي والتراكم الكمي المفضي إلى التحوّل النوعي.

---

10 المصدر نفسه، ص 66. (في العدد 21 من مجلة الإنسان 1920)

11 المصدر نفسه، ص 67

12 المصدر نفسه، ص 68

13 المصدر نفسه، ص ص 67-68

14 المصدر نفسه، ص 80

15 المصدر نفسه، ص 74

"بل أنّ الأمر يتجاوز في بعض الحالات مسألة العطاء والردّ عليه، ليصل إلى حدّ الإتلاف، وذلك في سبيل تأكيد عدم وجود أيّ رغبة في استرداد ما نُعطي. ومن هنا، يتمّ إحراق صناديق كاملة من زيت سمك الأولاشن (olachen) أو زيت الحوت، وإحراق البيوت وآلاف الأغطية، وتهشيم أثمن أواني النحاس ورميها في الماء، وكلّ ذلك بهدف سحق و»إذلال» المنافس لا لمجرد إثبات الذات فحسب، بل وإعلاء درجة أُسرتنا على السلم الاجتماعيّ»[16].

3) علاقة الهبة بالتشريع

حاول مارسيل موس أن يدرس تأثيرات قوانين التبادل في المجتمعات القديمة في التشريعات القديمة مثل (الهندوسيّة، الرّومانيّة، الجرمانيّة، الهنود الحمر، جزر المحيط الهادي، العرب، إلخ...) ليخلص إلى أنّ بعض المبادئ الحقوقيّة المعاصرة ليست سوى صدى لقوانين التبادل في المجتمعات الأرخية مثل (الضّمان الاجتماعي، التّقاعد، الحماية الاجتماعيّة، إلخ...). فالهبة عند مارسيل موس ليست شكلاً من أشكال التبادل الاقتصاديّ فحسب بل هي إلى ذلك وبالأساس مبدأ أخلاقي واقتصاديّ إنسانيّ مهم، عليها تتأسس الكثير من التشريعات الاقتصاديّة والقانونية المعاصرة. فضلاً عن أنّ دراسة أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية تتيح للدارسين فهم آليات التطوّر الاجتماعيّ وكيف انتقلت مبادئ التبادل من هذه المجتمعات القديمة إلى المجتمعات الغربية المعاصرة.

4) الظاهرة الاجتماعيّة الكلّية

ميزة هذه المقالة أنّ صاحبها حين بحث في ظاهرة الهبة كان مؤمنًا بمقولة **الظاهرة الاجتماعيّة الكلّية**، لذلك درس ظاهرة العطايا والهدايا من مختلف جوانبها ولم يقتصر على بعد واحد، ومن خلال عيّنات مختلفة مكانًا وزمانًا، بل سعى إلى صياغة تصوّر أعمق ينفذ إلى مختلف الأبعاد الكامنة في الظاهرة ومختلف العوامل المؤثّرة فيها، فقد درس نموذجي «البوتلاتش» و»الكولا» في شموليتهما وما يحفّ بهما من أبعاد اقتصاديّة واجتماعيّة ودينية ورمزيّة أي بصفتهما ظواهر اجتماعيّة كلّية. والظاهرة الاجتماعيّة الكليّة ليست فقط عملية تجميع لجوانب مختلفة من الظاهرة الاجتماعيّة بل هي دراسة لمختلف هذه الجوانب وهي تتفاعل في ما بينها لإنتاج ظاهرة واحدة منسجمة ومتّسقة.

وبهذا المفهوم الذي صاغه أستاذه دور كايم استطاع موس تجاوز الطرح الوضعي الذي يقتصر على دراسة الجوانب المادية في الظاهرة الاجتماعيّة وعزلها عن أنساقها الرمزية. وبناء على دراسة الهبة بصفتها ظاهرة اجتماعيّة كلّية خلص موس إلى أنّ تقسيم العلوم الاجتماعيّة إلى تخصّصات متباينة ومنعزلة بعضها عن بعض من شأنه أن يوقع الباحث في منزلقات منهجية خطرة تحيد به عن الدرس العلمي الجاد، فهي تهدد البحث بالسقوط في تجزئة الظاهرة المركّبة وتبسيط الظاهرة المعقّدة، وهذا ما لا يتقبّله المنهج العلمي الدقيق.

---

16 المصدر نفسه، ص ص 107-108

5) الخلاصات:

انتهى مارسيل موس في خاتمة مقالته عن الهبة إلى خلاصات مهمّة، منها ما تعلّق بجملة من المبادئ في الأخلاق والاقتصاد والاجتماع والسياسة، ومنها ما تعلّق بتأسيس بعض التصوّرات المنهجية في علم الاجتماع.

أمّا في الخلاصات الأخلاقيّة والاجتماعيّة فقد دعا موس صراحة إلى ضرورة استعادة مبادئ "**الإنفاق النبيل**» الذي يتضمّن واجب الأثرياء تجاه دولتهم ومجتمعهم، فعلى التجار والرأسماليين حسب موس أن يتعهّدوا بتمويل المشاريع العمومية والحفلات الفنية والمآدب العامة وتجهيز الجيوش. ولابدّ للرأسماليين أن يهتموا بصحة الفرد وحياته وتعليمه وأن لا يُترك تحت رحمة القوانين الجبريّة الباردة للسوق الرأسماليّة.[17]

وأمام برود القوانين الاقتصاديّة الرأسماليّة المعاصرة ذات الجذور الرومانية والسكسونيّة تبدو دعوة موس إلى استعادة مبادئ «**الإنفاق النبيل**» وقيم العطاء والتقدمات الشاملة ذات خلفية أخلاقيّة واجتماعيّة صميمة. لكن موس يبدو واعيًا بمختلف محاذير استعادة مبادئ «**الإنفاق النبيل**» في المجتمعات المعاصرة. وينبّه موس إلى أنّه لا ينظّر إلى استدعاء سياقات احتفالات البوتلاتش الأراخية، وتطبيقها في مجتمعات مطلع القرن العشرين، لكن تصوّراته الاجتماعيّة لما يجب أن تكون عليه المجتمعات المعاصرة، ترتكز أساسًا على العمق الأخلاقي لقوانين التبادل القديمة والتي يمكن ترجمتها عمليًّا بتأسيس صناديق المساعدة الأسرية لفائدة العمال، وكذلك تكريس قانون التأمين ضد البطالة وتعميمه على الأفراد، واحترام الحقّ النقابيّ وتأسيس صناديق الادّخار والتعويضات والشركات التعاونيّة من قبل أرباب العمل لحماية الفرد من شبح البطالة والفقر. فهذه المؤسسات الاجتماعيّة تستمدّ جذورها من مبادئ الهبة والسخاء والعطاء الملزم والكرم، هي الكفيلة باستعادة الجوهر الأخلاقيّ لمقولة التبادل بعد أن تراجعت بحدّة أمام طغيان منطق السوق الرأسمالي الصاعد بحدّة أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والذي يهدد بضرب كل أسس الانسجام الاجتماعيّ والذي ظلّ لقرون طويلة الضمانة الأخلاقيّة لاستمرار الجماعة.

ولابدّ للمجتمعات الغربيّة الرأسماليّة المعاصرة من استعادة الوازع الأخلاقيّ لقوانين التبادل القديمة لأنّه لاحظ أنّ أشكال التبادل التجاريّ المعاصرة لم تختلف كثيرًا عن أشكال التبادل القديمة فالتاجر والرأسمالي والمصرفيّ يستهدفون تحقيق مصالحهم الفردية تمامًا مثلما كان يفعل النبلاء وزعماء القبائل في الحضارات القديمة، لكن الفرق يكمن في أنّ النبيل كان يجمع المال لا من أجل كنزه بل من أجل إنفاقه طلبًا للسؤدد والسيادة المادية والروحيّة على الجماعة.

أما الخلاصات المنهجيّة التى انتهى إليها مارسيل موس فيمكن حصرها في مفهوم «**الظاهرة الاجتماعيّة الكليّة**» والذي طبّقه في هذه الدراسة، فقد تخلى موس عن المنهج الوضعيّ الذي يتعامل مع الظواهر بتجزئتها وتذريرها ودراستها بشكل منعزل انطلاقًا من علوم مختلفة. فطوال هذه الدراسة التأسيسيّة وجدنا مارسيل موس يراوح بين دراسة الهبة وأنظمة التبادل من مداخل مختلفة (اجتماعيّة وإناسيّة ودينية وفلسفية واقتصادية...) دون الفصل بين مختلف جوانبها.

---

17 المصدر نفسه، ص ص 206-207



ولعلّ ما يميّز هذا المفهوم المنهجي الذي أرساه موس هو قدرته على دراسة الظواهر الاجتماعيّة في ديناميتها وحيويتها دراسة محايثة دون عزلها عن ظروفها الموضوعيّة، وذلك ما جعل مارسيل موس يستخلص ما هو جوهريّ. وقد دعا موس زملاءه علماء الاجتماع إلى التخفيف من التجريد وأن يسلكوا سبيل المؤرخين في عدم الفصل بين مختلف عناصر المجتمعات ودراستها في كلّياتها.

نقد الكتاب:

يحسب لموس تعاليه على الدراسات الميدانيّة التي وإن كانت مهمة في حقل الدراسات السوسلوجية والأنثروبولوجية إلاّ أنّ الإغراق فيها قد يوقع الباحث في المقاربة الوصفية والانطباعيّة. لذلك جاءت نتائج أبحاث موس عميقة ولج فيها الرجل إلى عمق العلاقات الاجتماعيّة الناظمة لحركة المجتمعات الأراخيّة.

يعتبر كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss "«**الهبة**» أفضل أعمال مارسيل موس Marcel Mauss. كما ينتقد شتراوس محاولة موس تفسير السبب الذي يدعو إلى إرجاع الهبة اعتمادًا على المبرّر الديني، حيث يرى موس أنّ «**الهاو**» يحنّ إلى موطنه الأصلي"[18] ولذلك صار الردّ على الهديّة إجباريًّا، وهذا ما لم يوافقه فيه شتراوس الذي يرى أنّ «الهاو ليس السبب النهائي للتبادل... «[19].

إضافة المترجم:

إنّ ترجمة الأستاذ محمد الحاج سالم لكتاب الهبة ليست مجرد ترجمة كلاسيكيّة، لكتاب عابر بل هي فضلاً عن دقّة المعاجم التي يختارها لترجمة مفاهيم ومصطلحات مختصة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، تعتبر نموذجًا للترجمة الدقيقة والأمينة، فقد كلّف المترجم نفسه عناء العودة إلى كل المصادر والمراجع التي ذكرها مارسيل موس في مقالته، بلغاتها الأصليّة (اليونانية واللاتينية والهولندية والأنكليزيّة والألمانية..) وقام بتحقيقها بذكر عنوان الكتاب واسم الكاتب ودار النشر وسنته ومكانه والصفحة. فالعمل الأصليّ كان مقالة علميّة مختصّة في حوليات علم الاجتماع وكان موس يكتفي بذكر اسم الكتاب أو الكاتب أو المجلّة فقط معوّلاً على معرفة جمهور القراء المختصيّن بهذه المراجع والمصادر ولكن المترجم وجد من الضروريّ أن يعود إلى هذه الإحالات في مراجعها الأصليّة بلغاتها ويحقّقها، مما جعل عمله ليس مجرد ترجمة كما أسلفنا بل ترجمةً وتحقيقًا وكذلك تعليقًا إذ لم يكتف المترجم بالترجمة والتحقيق بل علّق على بعض الأفكار أحيانًا بالتصويب مثل تصويب فهم موسّ لـ«**الصلاة الكبرى**» التي قصد بها موس صلاة عيد الإضحى في طرابلس[20].

---

18 المصدر نفسه، ص 40

19 Bikard Marine – Fiche de lecture: «Essai sur le don» – Mars 2011, p 12. «le hau n'est pas la raison dernière de l'échange: c'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs».

20 المصدر نفسه، ص 56

كما استفاد المترجم من معرفته الموسوعيّة والدقيقة باللغة العربيّة واقترح العديد من الترجمات الجيّدة لمفاهيم علمية دقيقة استعملها مارسيل موسّ مثل ترجمته لعبارة «foi jurée» بـ «**العهدة**» وهي ترجمة موفقة لدقّة المقابل العربي. كما حرص على ترجمة المصطلحات المختصة بالحضارات الأخرى خاصة باللغات غير المعروفة وعمل على توضيح الكثير منها.

كذلك درج المترجم على استعمال لفظ «**الإناسة**» بديلاً لمصطلح أنثروبولوجيا ولفظ «**نياسة**» بديلاً لمصطلح إثنوغرافيا، وعلى الرغم من استقرار المصطلحين القديمين في الاستعمال المختص في الثقافة العربية المعاصرة إلاّ أنّ البحث عن بدائل لغويّة عربية لمثل هكذا تسميات أمر ضروريّ جدًّا.

أمّا هوامش الكتاب فقد ناهزت 483 هامشًا مفصّلاً حسب ما تمليه الشروط العلمية والأكاديميّة في مثل هذا السياق، بل وكثيرًا ما يعمد المترجم إلى توضيح بعض المصطلحات الغامضة بالشرح في الهوامش.

وقد حرص المترجم على وضع سلسلة مفصّلة ودقيقة للمصادر والمراجع المذكورة في البحث وهي جملة 199 مصدر ومرجع. ووضع قائمة بأعمال مارسيل موس العلمية.

وبالإضافة إلى كلّ ما سبق فقد ضبط المترجم مجموعة من الفهارس الدقيقة في آخر الكتاب، منها فهرس للأعلام وفهرس للمصطلحات المتعلّقة بالاقتصاد والتبادل وآخر للمواقع والأماكن والمدن، وآخر للأقوام والشعوب والقبائل، وفهرس للآلهة والأديان والعبادات والطقوس والشرائع، وفهرس أخير للحيوانات والنباتات.

خلاصة:

تعتبر ترجمة محمد الحاج سالم لكتاب الهبة إضافة نوعيّة للمكتبة العربيّة عمومًا ولمكتبة علم الاجتماع والإناسة على وجه الخصوص، نظرًا للتغيير الحاسم الذي أحدثه هذا الكتاب في الدراسات الإناسيّة والاجتماعيّة، وكذلك نظرًا لما يفتحه من آفاق أرحب في مستقبل الدراسات الاجتماعيّة والإناسيّة في الثقافة العربيّة خاصة لجمهور الدارسين من الباحثين الشبان الذين تعوزهم العودة إلى مثل هكذا متون في نصوصها الأصليّة، خاصة لصعوبة فهم المصطلحات المختصّة في دقة معانيها الأولى.

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950

سوسيولوجيا الصلاة:
تقديم كتاب الصلاة لمارسيل موسّ[1]

◆ محمّد الحاج سالم
(تونس)

تُمثّل سنة 1909 تاريخاً مهمّاً في تاريخ الدراسات حول الصلاة. ففيها نشر عالم الاجتماع والأنّاس الفرنسي مارسيل مُوسّ هذا الكتاب، وهو جزء من أطروحة غير مكتملة لسوء الحظ سحبها المؤلّف من المطبعة قبل أن يكتب لها الظهور إلى الناس إلاّ في نُسخ قليلة محدودة بقيت حبيسة الأوساط العلميّة آنذاك.

إنّه كتاب ذو طموح كبير، إذ طرح صاحبه على نفسه ملء الفراغ الذي تركته التوصيفات العالمة، ولكن «**المتشظّية والمتفرّقة والعَرَضيّة**» عند علماء اللغة وتاريخ الأديان بخصوص مسألة الصلاة، والقطع مع التصوّرات الروحانيّة والذاتيّة اللاهوتيّة أو الفلسفيّة، بهدف تأسيس نظريّة موضوعيّة للصلاة متوافقة مع الرؤية الإناسيّة عند المدرسة الفرنسيّة في علم الاجتماع. وللأسف الشديد، فقد ظلّ هذا المشروع الكبير مجرّد برنامج لم يُكتب له أن يرى النور، فلم يكتمل لا على يديْ مُوسّ ولا على يديْ أيّ عالم اجتماع أو إناسة من بعده. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّه ظلّ مهجوراً، إذ بقي يظهر وبكلّ حيويّة كلّما نشأت منهجيّة عامّة كبرى جديدة. وعلى سبيل المثال، فقد كتب المؤرّخ الهولندي هندريك فرنال (Hendrik Versnel) المتخصّص في التاريخ الروماني، ذات مرّة معبّراً عن جازم اعتقاده من وجهة نظر تاريخ الذهنيّات، أنّه «**يمكن إنجاز وصف ظاهراتي للصّلاة بشكل عامّ، حتّى خارج السياق الخصوصي للفكر اليوناني الروماني القديم**»[2].

ولقد اقتضى هذا الطموح أن يبني مُوسّ حُججه على بعض المسلّمات التي تنخرط ضمن سجل «التقاليد العلميّة» الموروثة عن الفلسفة الوضعيّة الكانطيّة الجديدة، وهي لا تختلف عن تلك التي كانت مقبولة عند المؤرخيّن وعلماء اللغة

---

1 - تقديم كتاب:

Marcel Mauss , ***La prière***, Paris: Félix Alcan, 1909.

ويمثّل القسم المنجز من أطروحة مارسيل مُوسّ للدكتوراه والتي لم يكملها. وقد سحب مُوسّ هذا الكتاب من دار النشر فيليكس آلكان (Félix Alcan) في باريس سنة 1909، ولم يصدر إلاّ سنة 1968 ضمن كتاب:

Marcel Mauss, ***Oeuvres***. 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Minuit, Collection: Le sens commun, Paris, 1968, 634 pages (pp. 357 à 477).

وقد تولّينا ترجمة الكتاب إلى العربيّة، وهو حاليّاً تحت الطبع. انظر:

موسّ (مارسيل)، كتاب الصلاة، ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم، سلسلة الأعمال الكاملة لمارسيل موسّ (الكتاب II)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2016

2 - Versnel (Hendrik Simon), «Religious mentality in ancient prayer», in: ***Faith, hope and worship***, Versnel editions, Leiden, 1981, pp. 1-66.

في بداية القرن الماضي. فقد صرّح مُوسّ بأنّ هدفه كان وصف «**مبادئ وقوانين**» ظاهرة «**يمكن أن تتّخذ أشكالاً عديدة دون أن يطال طبيعتها أيّ تغير**».

إنّه الطموح إلى اكتشاف نموذج بدئي (Archétype) دون الخروج عن مبدأ احترام القواعد المنهجيّة. ولذلك قام مُوسّ بتحليل ظاهرة الصلاة من خلال إعادة موضعتها ضمن سياقها الطقوسي والعملي، مع محاولة تنميطها استناداً إلى نماذج دقيقة تجمع بين النماذج التوليديّة (أجناس/ أنواع) والنماذج التكوينيّة (الأشكال المبكّرة، البدائيّة والبسيطة/ الأشكال اللاحقة، المتطوّرة والمعقّدة). وهذه بلا شكّ استعارة من مجال العلوم البيولوجيّة، وعلى الأخصّ، من مذهب التطوّر الدارويني.

على أنّ مُوسّ يرفض الإقليميّة التي تفرضها التخصّصات ومجالاتها المرجعيّة، ويجعل مطلبه دراسة «**الصلاة بشكل عامّ**» بهدف «**التوصّل إلى المؤسّسة نفسها**» في بُعدها الكوني. وهو في هذا وفيّ لمنهجيّة خاله عالم الاجتماع إميل دوركايم (Emile Durkheim) التي ضمّنها كتابه **قواعد المنهج في علم الاجتماع**[3].

ويعطي مُوسّ تعريفاً أوليّاً للصّلاة يستند إلى أربعة عناصر. فهي «**في المقام الأوّل فِعْلٌ... ينطوي دائمًا على جهد، وعلى صرف طاقة جسديّة ومعنويّة في سبيل إحداث مفاعيل معيّنة... أضف إلى ذلك أنّها فعل تقليدي بوصفها جزءاً من طقس... كما أنّها تتّسم أيضاً بفعاليّة كامنة فيها... لأنّها هي التي تَحُثُّ الإله على التدخل في اتّجاه مُعَيَّن... وأخيراً، فإنّ فعاليّتها هي نفسُها فعاليّة الطقوس الدينيّة، لأنّها تتوجّه إلى قُوىً دينيّة**».

ولا بدّ علينا من وضع هذا التعريف في سياق المقارنة مع ما يكيله مُوسّ من لوم لعلماء اللغة. فهو يشير إلى أنّهم لم يسعوا إلاّ إلى «**تحديد معنى الكلمات التي ينطق بها المؤمنون، بدلاً من شرح فعاليّتها، وبذلك لم يخرجوا قطُّ من مجال الاعتقاد**»، بينما تجمع الصلاة عند مُوسّ بين بعديْن أساسيّيْن هما: الفعل والعقيدة. فالصّلاة عنده أداة شفهيّة للفعل ومضمون للفكر، أو هي - حسب عبارته - طقس وأسطورة «**يظهران في نفس الوقت دون أيّ انفصام بينهما**». ومن هنا إدانته لهذه الطريقة التي تعتمد التحليل المنفصل لكلمات الطقوس الدينيّة وحركاتها. وباختصار، فإنّ الصلاة «**مليئةٌ بالمعنى بوصفها أسطورة... ومليئةٌ بالقوّة والفعاليّة بوصفها طقساً**»، وهي «**ملتقى الأسطورة والطقس معاً**».

ويحدث هذا الالتقاء بين الأسطورة والطقس في الصلاة أساساً حسب مُوسّ، بسبب طبيعتها الكلاميّة، فـ«**أن نتكلّم يعني أن نفعل ونفكّر في ذات الوقت**» كما يقول. ذلك أنَّ «**ضرورات الخطاب تجعل من الصلاة نفسها، هي ما يحدّد ظروف إقامتها ودواعيها**»، وهي «**تتضمّن عدداً من دواعيها غالباً ما تكون واضحة بذاتها**». وهو أيضًا يُسند إلى الصّلاة خاصّيّة مزدوجة من جهة أنّها خطاب تكريس يُعبّر شكله في آنٍ عن الانتماء الاجتماعي وعن احترام التقاليد، ثمّ من جهة امتلاكها قيمة خلاّقة. فعبارات الطقوس، كما يلاحظ، «**لها قيمة استدعائيّة، وهي تضع الشيء المعلَن تحت حماية كائنٍ تُسمّيه وتستحضره... فقوّتها الفذّة أو علامتها الخاصّة التي تطبع بها الأفعال، بارزة في الصلاة أكثر ممّا هي في أيّ**

---

3 - انظر: دوركايم (إميل)، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1988



مؤسّسة أخرى. ذلك أنّ الصلاة لا تُؤثّر إلاّ من خلال الكلمة، ولعمري أنّ الكلمة هي أكثر الأشياء شكلانيّة في هذا العالم. لذلك فلا سُلطة فعّالة للشّكل أوضح ممّا للكلمة، والخَلْقُ بواسطة الكلمة هُو النموذج المثالي للخَلْق من العَدَم».

إنّنا أمام أفكار جديدة وفذّة استبقت بحقّ الأطروحات العلميّة المتميّزة على مدى العقود الأربعة الماضية، والتي تطوّرت داخل علوم اللغة تحت المسمّى العامّ: «التداوليّة» (La pragmatique)[4]. فما يُقيمه مُوسّ من تمييز بين العقيدة والفعل، أي بين مضامين الاعتقاد المتلفّظ بها في الصلاة وبين فعل الكلام الذي نقوم به في سياق الطقوس، يمكن اعتباره ولو جزئيّاً فاتحة لما سيقوم به لاحقاً عالما اللسانيّات جون أوستين (John Austin) وجون سيرل (John Searle) حين ميّزا بين مقولتيْ «الفعل الكلامي» (L'acte locutoire) و«الفعل الإنجازي» (L'acte illocutoire) في نظريّتهما حول الأفعال الأدائيّة للّغة (Théorie des actes de langage performatifs). كما يمكن القول أيضاً بأنّ تصوّر مُوسّ للخطاب هو ما فتح الطريق أمام قيام علم حقيقي للسانيّات التنازل (Linguistique de renonciation)، إن لم نقل إنّه استبق في مبادئه تحاليل لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) وإميل بنفينست (Emile Benveniste) وأوزوالد دوكرو (Oswald Ducrot). فما يقوله مُوسّ، على سبيل المثال، حول فعل الصلاة يتطابق مع تعريف الملفوظ الأدائي عند أوستين: «**... يستخدم** [هذا الملفوظ] **لتنفيذ إجراء. ووضع هذا الملفوظ في صيغة معيّنة، هو قيام بفعل قد يستحيل القيام به مطلقاً، على الأقلّ بمثل تلك الدقّة، بأيّ طريقة أخرى**»[5]. كما نجد أيضاً صدى غريباً للكيفيّة التي يصف بها مُوسّ القيمة الخارقة والفذّة لفعل الصلاة في تعليق بنفينست حول الفعل الأدائي حين يقول: «**...** [هذا الملفوظ]، **بوصفه فعلاً، يمتلك خاصيّة الفرادة... وهذا ما يجعله في الغالب مرفَقاً بإشارات حول المكان والزمان وأسماء الشهود، إلخ، وباختصار، فهو حَدَثٌ لأنّه يخلق الحَدَث... وهذا** [أي تفرّده حدثًا] **يؤدّي إلى الاعتراف بوجود خاصيّة فريدة للفعل الأدائي، وهي أنّ مرجعيّته هي ذاته، أي أنّه يتّخذ مرجعيّته واقعاً ينشئه هو ذاته، وذلك تبعاً لكونه يُتلفّظ به في ظلّ ظروف تجعل منه فعلاً**»[6].

ولعلّنا في غنىً اليوم عن الإشارة إلى مدى خصوبة هذه التحليلات ورجاحتها. إلاّ أنّه لا مندوحة من الإشارة إلى المفارقة المتمثّلة في نُدرة مثيلتها في علم تاريخ الأديان، وتاريخ الأديان القديمة بشكل خاصّ، على الرغم من انبثاقها أساساً من ذاك العلم[7].

---

4 - Deremetz (Alain), «La prière en représentation à Rome. De Mauss à la pragmatique contemporaine», *Revue de l'histoire des religions*, tome 211, n° 2, 1994. pp. 141-165.

5 - Austin (John), «Performatif-constatif », in: ***La philosophie analytique***, Cahiers de Royaumont, Éditions de Minuit, Paris, 1962, p. 271.

6 - Benveniste (Emile), ***Problèmes de linguistique générale***, t. 1, Gallimard, Paris, 1966, p. 273-274.

7 - من الدراسات النادرة، الدقيقة والمقنعة، دراسة عالم الدراسات التوراتيّة جون بيار سونّي:

Sonnet (Jean-Pierre), «La parole consacrée», *Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, n° 25, Louvain-la-Neuve, 1984.

وللإشارة إلى هذا الغنى في تحليلات مُوسّ، نعدّد هنا بإيجاز، ودون أيّ تقييم، السمات البارزة للصّلاة كما جاءت عند مُوسّ:

الصلاة إحدى الظواهر المحوريّة في الحياة الدينيّة، بل هي قمّتها. لذا، فهي وسيلة مثلى لتعيين مدى تطوّر أيّ دين. ففي حين اتّجهت بعض جوانب الدين نحو الضمور (التحريمات الغذائيّة على سبيل المثال)، فإنّ الصلاة استمرّت وتطوّرت، ولم تتلاش.

2. مقاربة مُوسّ في دراسة الصلاة تطوريّة أساساً. فهو يشير إلى الأشكال الآليّة للصّلاة التي يعتبر أنّها كانت «الأصل»، لكنّه يرفض فكرة إمكانيّة اكتشاف أصل أيّ مؤسّسة اجتماعيّة. فقد تغيّرت الأشكال الجامدة مع مرور الزمن وغدت الصّلاة كلمات تُوجَّه إلى روح أو إلى إله بصفة أكثر تفرداً وأقلّ ارتهاناً للبواعث الاجتماعيّة بحيث غدت «**صلاة حُرَّة يختار المؤمن شكلها بنفسه وفقاً لمشاعره ومقتضيات الظُّروف**»، وهو ما أدّى إلى أن تُصبح الصلاة باطنيّة تماماً. وهذه المرحلة النهائيّة هي أحد أشكال التصوّف.

إلاّ أنّ الحقّ يقتضي القول إنّ مُوسّ، شأنه في ذلك شأن دوركايم، لم يكن تطوريّاً مُغالياً، إذ لم يقل البتّة بوجود مبدأ كوني يجعل الظواهر تتغيّر تدريجيّاَ من أشكال سفلى إلى أشكال أرقى. بل إنّه عبّر بكلّ وضوح عن اعتقاده بأنّ التطوّر «كلمة غير دقيقة»، وأشار بالأحرى إلى بعض التطوّرات العامّة في الصلاة. فتاريخ الصلاة يُظهر أنّه لم يكن خطّياً وأنّ الصلاة لم تنهج بالضّرورة مسلكاً وحيداً، حيث يشير مُوسّ إلى اضمحلال أشكال صلوات مقابل تطوّر أخرى عبر الزمن. إلاّ أنّ ذلك لا يمنع أن تكون الأشكال البدائيّة للصّلاة وبنياتها وراء أكثر المظاهر تطوّراً لهذه الظاهرة الاجتماعيّة، وهو ما دعا مُوسّ إلى أن يعتبر أهمّ أهداف إنجاز دراسة إناسيّة للصّلاة هو التوصّل إلى الكشف عن أشكالها الأوليّة.

3. للصّلاة مضمون اجتماعي، بل هي فعل اجتماعي. فهي تتمثّل حتّى داخل المسيحيّة، بفرعيها الكاثوليكي والبروتستانتي، في عِبادة جماعيّة أو مشتركة «تفرض» نفسها على المؤمنين. فالنّاس يتعلّمون الصلاة، وهذا ما يُسهم في تعزيز الصلات الاجتماعيّة بينهم. وفي جميع الأديان تقريباً، يتمّ تحديد أولئك الذين يُسمح لهم بأداء الصلاة، ومتى وأين وكيف يمكنهم أو يجب عليهم أن يصلّوا حسب ما تحدّده التقاليد والسلطات الدينيّة. بل إنّ الصلاة لا تمارَس في بعض المجتمعات إلاّ جماعيّاً، ولا وجود فيها لصلاة تُؤدّى بصفة فرديّة. بل إنّ الصلاة لا تتحرّر، حتّى أشدّ أنماطها فرديّة، تحرّراً مطلقاً من بعض المضامين الاجتماعيّة، سواء على مستوى الشكل أو التأثير، فلا يمكن للفرد مطلقاً اختراع صلاة ذهنيّة «نقيّة» من عدم. لذا، فإنّ البُعد الفردي في الصلاة ولئن كان هامّاً، إلاّ أنّه يظلّ في الواقع ثانويّاً مقارنة ببعدها الاجتماعي.

4. الصلاة في جوهرها طقس يتّخذ فيه الجسد وضعيّات محدّدة، من قيام وقعود، وركوع وسجود، وتُستخدَم فيه أعضاء الجسم من رأس ويديْن وعينيْن، إلخ، بطرائق متعدّدة. لكنّ أهمّ ما استرعى اهتمام مُوسّ، هو طقوس تشكيل الكلمات الملفوظة في الصلاة، أي الصِّيَغ، وبنيتها ومعانيها. فالصّلاة في المقام الأوّل شكل طقوسي للتّعبير من خلال الكلام،



وهي تخلق لغة طقوسيّة تقليديّة يُعبَّر بها في آنٍ عن العقيدة وعن الطقس في تفاعل عجيب نجده في قلب كلّ دين. إنّها فعلٌ وعقيدةٌ، و«**كلّ صلاة هي خطاب طقوسي معتمد من قِبَل مجتمع ديني**».

5. وعلى غرار جميع الشعائر، فإنّه يُتوقّع من الصلاة حصول نتيجة محدّدة، هي ما يصوغه مُوسّ في مفهوم الفعاليّة. فالصّلاة حسب مُوسّ «**تُنْتِج بعض التأثير، لأنّ لها قوى خاصّة**». و«**ما يجعل الصلاة فعّالة هو تأثيرها الحميمي والعميق في الوعي**». ويعزو مُوسّ تلك الفعاليّة إلى الكلمات وما يعتقده المؤمن فيها، وذاك هو مغزى إشارته إلى أنّ «**النّباتات تنمو بفضل الطقوس**».

6. يعرّف مُوسّ الصلاة بكونها «**طقس ديني شفهي، يتّصل مباشرة بالأشياء المُقدَّسة**»، وهو تعريف مشابه تقريباً لما سبق أن طرحه دوركايم في كتابه الأشكال الأساسيّة للحياة الدينيّة. ولعلّ عذر مُوسّ في هذا أنّه سعى إلى مباشرة بحثه انطلاقاً من تعريف إجرائي مؤقّت من أجل تحديد مجال البحث قبل الشروع في التحليل.

7. يتضمّن بحث مُوسّ، كما لاحظ ذلك مُوريس لينهاردت (Maurice Leenhardt) في تقديمه أعمال أستاذه، عدّة إشارات بشأن العلاقة الجدليّة بين الدين والسحر، وبشأن تعقّد هذين المفهومين وترابطهما. فمُوسّ في العموم لم يفصل بينهما وفضّل استخدام المصطلح «سحري- ديني»، وهو ما ينمّ عن تهرّبه من الخوض في مشكلة تعريف الدين.

وأخيراً، وعلى الرغم من أنّ ما كتبه مُوسّ حول الصلاة لا يعرفه إلاّ القليلون جدّاً ويندر أن نجد من أشار إليه أو علّق عليه، فإنّنا نأمل أن تكون أهميّته على قدر ما يأمل القارئ. إنّنا إزاء بحث سبق لفيكتور كارادي (Victor Karady) تقريظه بالإشارة إلى أنّنا حيال «**عمل، وإن كان متشظّياً، إلاّ أنّه لا يزال أهمّ عمل خلّفه لنا مارسيل مُوسّ**»[8]، فيما وصف لينهاردت وريْقات كتاب مُوسّ القليلة بأنّها «**لا تُقدَّر اليوم بثمن**»[9]. وفي هذا الكتاب، سيقوم مُوسّ، كما في كتابه **مقالة في الهبة** الذي سبق أن قدّمناه في ترجمته العربيّة وصدر عن دار الكتاب الجديد المتّحدة في بيروت[10]، بتحدّي المفاهيم التقليديّة ليعطينا درساً كبيراً في كيفيّة تحليل الظواهر في مستوياتها الأساسيّة. ولعلّ من شأن دراسة متأنّية لمساهمة مُوسّ في دراسة الصلاة إذا ما نظرنا إليها على خلفيّة فتوحات الإناسة الحديثة، أن تستغرق سلسلة من المقالات، إن لم يكن كتاباً. إلاّ أنّه من المؤكّد أنّ تفحّص بعض القضايا التي أثارها مُوسّ قد يساعد على الإجابة على سؤال: لماذا تجاهل علماء الإناسة عموماً، على مرّ السنين، بصفة تامّة تقريباً، دراسة الصلاة من حيث هي ظاهرة كليّة وشاملة؟

أمّا مسألة تناول ظاهرة الصلاة في محيطنا العربي الإسلامي من منظور إناسي، فنفضّل عدم التعليق عليها، ونكتفي بالقول إنّ ترجمة هذا الكتاب الرائع إلى اللغة العربيّة بعد مرور أكثر من قرن على كتابته قد تكون أبلغ إجابة!

---

8 - Karady (Victor), «Note de l’éditeur», in: Marcel Mauss, ***Œuvres***, Éditions de Minuit, Paris 1968, t.1, p.356.

9 - Leenhardt (Maurice), «Marcel Mauss (1872–1950)», *Annuaire de l>École Pratique des Hautes Études*, n° 23, Section des Sciences Religieuses, Paris, 1950.

10 - موسّ (مارسيل)، **مقالة في الهبة: أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه**، ترجمة وتحقيق وتعليق: د. محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2013

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950



نحو فهم أنثروبولوجي لشعيرة الأضحية

قراءة في دراسة مارسيل موس وهنري هوبير حول طبيعة الأضحية ووظيفتها

◆ مصطفى العوزي
(المغرب)

على سبيل الاستهلال:

تعتبر شعيرة الأضحية واحدة من أهم الشعائر الدينية[1] التي عرفتها الديانات الإنسانية منذ القديم وأبرزها وكذلك أقدمها، وإذا كانت شعيرة الأضحية لها بالأساس بعد روحي، فإنّها أيضًا طقس له أبعاد أنثروبولوجية وثقافية، يعكس في مستويات عديدة فهم الإنسان للواقع والعالم بما يبعث فيه نوعًا من الطمأنينة والسكينة، ولكشف هذه الجوانب وهذه الأبعاد الأنثروبولوجية والرمزية لشعيرة الذبيحة أو الأضحية قام الأنثرولولوجي الفرنسي المعروف مارسيل موس وزميله هنري هوبير بإنجاز دراسة علمية قيمة تحت عنوان «مقالة في طبيعة الأضحية ووظيفتها» «Essai sur la nature et la fonction du sacrific»، وهي الدراسة التي ستنشر لاحقًا في حوالي 90 صفحة بالمجلة الشهيرة «حوليات علم الاجتماع»[2] سنة 1897، والتي سيكون لها أيضًا تأثير بالغ الأهمية في الفهم الأنثروبولوجي[3] لواحدة من أهم الشعائر الروحانية والدينية التي مازالت قائمة اليوم بصور مختلفة لدى معظم المجتمعات المتدينة والتي نسميها «الأضحية» بالتركيز على مادة مستقاة من نصوص الحضارة الهندية القديمة ومن التوراة أي الديانتين الهندوسية واليهودية اللتين تختلفان من حيث أنّ الأولى تقوم على التوحيد والثانية تقوم على وحدة الوجود.

يقدم هذا العمل قراءةً للدراسة التي أنجزها مارسل موس وهنري هوبير من خلال إعادة صياغة الإشكال الرئيسي للدراسة وعرض النظرية الجديدة التي يقترحها العالمان لتفسير شعيرة الأضحية، انطلاقًا من السؤال التالي: ما هي الأضحية؟ وإلى أي حد يمكن مقاربة هذه الشعيرة الدينية أنثروبولوجيًّا؟ وهل من سبيل لفهم التأثير الاجتماعي والنفسي لها في حياة المجتمعات والأفراد ؟ وما هي حدود العقلنة في هذا الطقس الديني ؟

---

1 يشير الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي إلى أنّ الذبيحة والمسخرة والطقوس المصاحبة لها، هي نسق طقوسي شديد التعقيد وموغل في القدم توجد بشكل متشابه جزئيًا لدى حضارات متعددة، وفيه تتجلى الصلة الوثيقة بين الوسط الطبيعي والإنسان ومختلف أشكال التصورات والطقوس التي تميز حياته، أنظر عبد الله حمودي: الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص 10

2 حوليات علم الاجتماع: مطبوعة علمية متخصصة في العلوم الإنسانية خصوصًا علم الاجتماع كانت تصدر بفرنسا، شكلت في حد ذاتها مدرسة سوسيولوجية في تاريخ السوسيولوجيا المعاصرة.

3 يمكن أن نلمس هذا التأثير في مجموعة من الكتابات التي تناولت شعيرة الأضحية والتي استشهدت أو استعانت أو أحالت على دراسة موس وهوبير في الموضوع ونذكر منها: كتاب الأضاحي عند العرب أبحاث حول تطور شعائر الأضاحي طبيعتها ووظيفتها في غرب الجزيرة العربية ليوسف شلحت، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 2013. كتاب الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب لعبد الله حمودي، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر الدار البيضاء. علم الاجتماع الدِّينيّ: الإشكالات والسياقات لسابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، ترجمة عز الدين عناية، كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2011

لماذا الأضحية موضوعًا للدراسة؟

منذ البداية يبرر الباحثان سبب اختيارهما لهذا الموضوع مادة للبحث الأنثروبولوجي، فيؤكدان على أنّ الغرض من ذلك هو فهم طبيعة الأضحية لدى المجتمعات الإنسانية بما فيها تلك القديمة، وأيضًا إدراك الوظيفة، أو بالأحرى الوظائف المتعددة لهذه الشعيرة في حياة الجماعات والأفراد النفسية والاجتماعية، ويشيران إلى أنّ هذا العمل قد تأثر بأعمال سابقة تناولت الموضوع نفسه وهي تلك التي قام بها كل من Taylor تايلور، Smith robertson سميث، Frazer فريزر، غير أنّ الجديد هو تقديم نظرية جديدة تفسر هذا الموضوع الشاسع والمعقد إلى حد بعيد، وتشكل في الآن نفسه تجاوزًا للمدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية وخصوصًا نظرية «R.smith» قصدنا في هذا العمل أن نعرف بالطبيعة والوظيفة الاجتماعية للتضحية، المشروع كان سيكون طموحًا إذا لم يكن قد هيئ بتوجيه من أبحاث Taylorتايلور، robertson Smith سميث، Frazerفريزر، نعرف جميعًا ما نحن مدينون به لهم، لكن دراسات أخرى ستمكننا من اقتراح نظرية مختلفة لما جاؤوا به، وهي كما يبدو لنا أكثر إدراكًا»[4]

التصورات السابقة لفهم شعيرة الأضحية:

حاول موس وهوبير إبداء مجموعة من الملاحظات حول التصور الذي قدمه R.smith سميث لشعيرة الأضحية، والذي بعد تأمله لها في مجموعة من الحضارات المختلفة توصل إلى كون الأضحية عبارة عن هدية يقدمها الإنسان لمخلوقات خارقة للعادة «الآلهة تحديدًا» بهدف التعلق بها، وأيضًا ليستمر في التقرب منها كلما ابتعدت عنه، ومن هنا تصبح الأضحية هدية وتكريمًا للآلهة، وقد أدى تطور فهم الإنسان وتمثله للأضحية إلى الانتقال من التضحية بالحيوان إلى التضحية بالنفس وهي بذلك تمنح المؤمن امتيازًا عند ربه، حاول سميث R.smith أيضًا ربط الأضحية بسعي الأفراد إلى الحفاظ على انتسابهم إلى الطوطام نفسه «إله العباد وأبوهم» فالأضحية هنا هي الشعيرة التي تصون وتضمن الحياة المشتركة والترابط بين أفراد ينحدرون من الطوطام نفسه، فشعيرة الأضحية تحقق للأفراد عبر الوجبة المشتركة تجديد التحالف وتساعدهم على التشبه بالطوطام والتحالف معه ومن ثم إعادة إحياء الحلف المنقطع، هذه الأضحية التي تأخذ أشكالاً مختلفةً إما حيوانية أو نباتية قد يستعان بها للاستغفار أو الكفارة وأيضًا التهادي، غير أنّ نظرية سميث R.smith لم تعمل على تفسير وظيفة الأضحية بشكل دقيق في حياة الفرد المؤمن، وعلى المنوال نفسه تقريبًا حاول فريزر M.frazer تناول شعيرة الأضحية وفهم معانيها لدى الشعوب والحضارات المختلفة، فبالنسبة إليه تبقى الأضاحي المضحى بها متشابهة في معظم الحضارات إذ أنّها تنطلق من الهدف نفسه وهو ضمان وحدة الجماعة وبقاء تحالف مكوناتها، فضلاً عن أنّها تنتهي إلى النهاية نفسها وهي الفناء والاختفاء «تقتل الأضاحي أو تؤكل».

تبقى أهم ملاحظة يسجلها الباحثان حول تصورات سميث R.smith ومن بعده فريزر M.frazer هي الخطأ المنهجي الذي وقع فيه فبدلاً من تحليل الأبعاد المعقدة لشعيرة التضحية عمل فقط على وصف نماذج لشعائر التضحية من حضارات مختلفة وتجميعها في نماذج متماثلة فأصبح عمله وكأنّه توثيق وإعداد موسوعة فقط «خطأ سميث كان

4 Marcel MAUSS et Henri Hubert: “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, L’Année Sociologique, 1897; p1

خطأً منهجيًّا، عوض تحليل نظام الطقس السامي في تعقيداته الأصلية، فقد ارتبط بالأحرى بجمع الحقائق نسبيًّا من خلال تقرير التماثل الذي اعتقد أنّه رآه بينهم»[5].

تعريف الأضحية وأصنافها ومستوياتها:

تحيل الأضحية بالنسبة إلى الباحثين دومًا على مبدأ التكريس، أي الاستمرار على تقليد معين ينقل الإنسان المؤمن من المجال المشترك المختلط بالأشياء المدنسة إلى المجال الديني المتسم بالقداسة، «كلمة أضحية توحي فورًا بفكرة التكريس ويمكن أن نكون حريصين على الاعتقاد بأنّ المفهومين ممتزجان، يقينًا إنّ الأضحية تعني ضمنيًّا ودائمًا التكريس، في كل الأضاحي هناك شيء يمر من المجال المشترك إلى المجال الديني»[6]، وهكذا فالمؤمن بعد تقديمه للأضحية يصبح شخصًا آخر مختلفًا عما كان عليه قبل الأضحية، فهي إذن تعبر عن لحظة الخروج من الخطيئة. وتقوم شعيرة الأضحية على أركان محددة تتمثل في المضحي والمضحى له الذي ينبغي أن تطاله بركة الأضحية، وقد يكون فردًا أو جماعةً أو عشيرةً أو قبيلةً أو أمةً، وقد لا تطال المضحى له مباشرةً بل تطال شيئًا ما في ملكه كمن يضحي من أجل أن يطرد أرواحاً شريرة من بيته، ثم موضوع الأضحية والآلهة التي ترسل إليها الأضحية، وتمثل الأضحية بالأساس حلقة لانصهار الحياة الإنسانية مع الحياة الإلهية، وحسب موس وهوبير يمكن أن نميز بين نوعين من الأضاحي، الأولى تشمل الأضاحي المعرضة للإتلاف والتي لا تكتمل شعيرة الأضحية إلا بعد إتلافها وإفنائها كالتضحية بحيوان مثلاً يتطلب الأمر ذبحه وأكله، وهناك أضاحٍ غير قابلة للإتلاف وإنّما يستفاد منها بتقديمها قرباناً كما هي، كتقديم الحبوب والبواكير مثلاً، فضلاً عن أنّ هناك أضاحيَ لا تكتمل إلا مصحوبة بأشياء أخرى، فمثلاً تقدم الحضارة العبرية الأضحية مصحوبة بالحلويات، وهناك حضارات لا تقبل إلا القرابين النباتية كما هو الشأن في الحضارة اليونانية القديمة.

أما مستوياتها فيمكن الحديث عن مستويين من الأضاحي: المستوى الأول تكون فيه الأضحية ذاتية، أي أنّها تحقق منفعة ذاتية مباشرة للفرد المضحي، مثال القربان الذي يرغب منه تحقيق أمنية شخصية، وفي المستوى الثاني تكون الأضحية خارجية أو جماعية أي أنّها تحقق منفعة جماعية للعشيرة أو القبيلة كتقديم قربان لجلب بركة السماء «المطر». ويؤكد موس وهوبير أنّ مناسبات تقديم الأضاحي متعددة، كما أنّ الأغراض الكامنة وراءها متعددة هي الأخرى والشيء نفسه يخص موادها والوسائل المعتمدة فيها.

و بالتالي يمكن تقسيم الأضاحي حسب أصنافها إلى صنفين رئيسيين، صنف الأضاحي المؤقتة والطارئة وتشمل الأضاحي النذرية «نذر»، والأضاحي الشفائية «تهدف إلى شفاء مريض»، وهناك صنف الأضاحي الثابتة والموسمية والتي تشمل الأضاحي اليومية وأضاحي اكتمال القمر، وأضاحي التجديد وأضاحي الأعياد الموسمية والرعوية، وأخيرًا أضاحي بواكر نهاية العام والمحاصيل الزراعية، وفي مستوى آخر يمكن تصنيف الأضاحي أيضًا حسب الأهداف والغايات المرجوة منها، وفي هذا الإطار يمكن الحديث حسب موس وهوبرت عن أربع رئيسية وهي: أضاحي الكفارة وأضاحي التوحد

---

5 Bid, P 8

6 Bid, P13



الديني، وأضاحي التواصل مع سمة مقدسة، ثم أضاحي طرد سمة مدنسة، وهكذا فمهما تعددت الأضاحي في المجتمعات الإنسانية إلا أنّها تبقى في العموم متشابهة من حيث المنطلق وأيضًا الأهداف والغايات.

الرسم البياني للأضحية أو الأركان الكبرى للأضحية:

يستعرض موس وهوبير الأركان الرئيسية التي تقوم عليها شعيرة الأضحية، والتي تتطلب أيضًا الالتزام بمجموعة من الطقوس المصاحبة والتي تكفل للمؤمن «المضحي» الدخول في الشعيرة والانتقال من عالم المدنس إلى عالم المقدس أو باللغة السنسكريتية[7] الدخول في الأضحية ولتوضيح هذه الأركان يقدم الباحثان نموذجًا للأضحية الحيوانية الهندوسية باعتبارها نموذجًا يستجيب بشكل كافٍ لهذه الأركان والتي نقدمها كالتالي:

المضحى له: وهو الذي يضحى من أجل أن تطاله المنفعة، أي الهدف من الأضحية، وعليه أن يلتزم بمجموعة من الطقوس التي تضمن له الانتقال من عالم الدناسة إلى عالم القداسة وتصبغ عليه بعض خصائص الإله، ومن بين هذه الطقوس عليه أن يمكث داخل كوخ يعزله عن العالم الخارجي، وأن يحلق شعره ويقلم أظافره بشكل مخالف لما دأبت عليه الناس، وأن يأخذ حمامًا تطهيريًّا ويلبس لباسًا أبيض، ثم يغطى بجلد الظبي الأسود ويجمع يده بقبضة كالجنين ليعود بذلك إلى لحظة جنينية وكأنّه يولد من جديد طاهرًا ونقيًّا من الأشياء المدنسة، ثم يمتنع عن كل ما يدنس طبيعته الإلهية الجديدة التي اكتسبها فتحرم عليه الملذات من معاشرة النساء وغيرها، ولا يتناول إلا الحليب ويستمر الوضع هكذا شهورًا عديدةً. إنّ هذه الطقوس الملزمة للمضحى له لا توجد عند الهندوس فقط بل يوجد بعض منها لدى الرومان واليونان أيضًا، وبالتالي فهي مجموعة من الطقوس الرمزية التي تضفي على روح المضحى له سكينة يعتقد من خلالها أنّه في طور التغير وأنّه فعلاً ينتقل من عالم إلى عالم آخر هو عالم القداسة.

المضحي: لدى العبرانيين هو القس الذي يقوم بإنجاز فعل الأضحية ويكون وسيطًا بين المضحى له والآلهة بالإضافة إلى كونه وكيل المضحى له وينوب عنه، وذلك راجع لكونه دومًا يتموقع في العتبة بين عالم الناس المدنس وعالم الآلهة المقدس، ويشترط فيه أيضًا أن يمتنع بدوره قبل التضحية عن الملذات كالخمر، وأن يغتسل قبل دخوله المحرم حيث سيقوم بالتضحية، ويلبس لباسًا من الكتان يزيله مباشرة بعد التضحية، ثم يؤدي القسم قبل التضحية بينما يعمد بعض الشيوخ إلى قراءة مقاطع من التوراة جلبًا للبركة ودرءًا للمفاسد.

الزمان المكان والأدوات: تعتبر هذه من الأركان الرئيسية في شعيرة الأضحية حيث يتم اختيار الوقت بعناية فائقة فليست جميع الأوقات صالحة للتضحية، عند الأشوريين مثلاً تستثنى أيام 7 و14 و21 من الشهر فهي محرمة للتضحية، ويتم تحديد الفترة بالضبط إذ يمكن أن يكون الصباح أو المساء أو الليل حسب التمثلات الخاصة للحضارات، والشيء نفسه يهم المكان إذ ينبغي اختيار المكان بدقة وتمنع التضحية في بعض الأماكن، وأفضل أماكن التضحية هي المعابد أو الأماكن المقدسة بطبيعتها، والتي ينبغي أن تظل نظيفةً وطاهرةً ومحافظةً على قدسيتها، ثم ينبغي أيضًا أن يهيأ المكان

7 لغة الهند المقدسة.

بطقوس خاصة كإضرام النار مثلاً في مكان التضحية عند الهندوس، وهي التي تعمل على طرد الجن الشرير والسحر والشياطين، ويجب أن يكون مكان التضحية مستطيلاً وواسعًا يسميه الهندوس "vihara» وبداخله يوجد نصب حيث يضحى بالأضحية، ويتم إحداث دائرة على الأرض ترسم بعناية وتحفر فيها حفرة تغطى بالعشب ويعتقد أنّ الآلهة التي ترسل إليها الأضحية تجلس في هذا المكان، وهذا هو النصب بالذات، أما الأدوات فهي متعددة لكن ما يهم هنا هو جزء فقط من النصب والمسمى yupa وهو عمود مصنوع من شجرة مقدسة ذات طبيعة إلهية تربط فيه البهيمة المضحى بها، ثم هناك أيضًا الآلة الحادة التي تذبح بها البهيمة والتي بدورها تحتل مكانة مركزية في طقس التضحية. وعمومًا يجب أن توافق الأفعال الدينية المنجزة في شعيرة الأضحية الأفكار الدينية التي يحملها العبد المؤمن، لابد من التوافق بين ما هو داخلي وما هو خارجي.

الضحية: تتوفر في الغالب الضحية على صفات إلهية وراثية تضفي عليها نوعًا من القداسة، حيث كانت لها في ما مضى روابط مع الإله "تنتمي إلى نوع كان موحدًا مع الإله بروابط خاصة" وتتوفر فيها لزامًا مجموعة من الشروط، ومنها أن تكون بدون عيب وغير مريضة، وليست فيها أي عاهة واضحة، ولها لون معين وسن معين وجنس معين، وليكتمل طقس الأضحية ورفع الضحية إلى مرتبة القداسة يجب تتبع العملية بمجموعة من الاحتفالات، فالرومان مثلاً يعمدون إلى تطهير الأضحية وتمشيطها وتبييضها، وإزالة القرنين ووضع تاج على رأس البهيمة بدلهما بالإضافة إلى تزيين الرباط المربوطة به وإلباسها لباسًا تتشبه به بالإله وتتقرب به إليه، ويمكن أن تضاف إلى ذلك أفعال أخرى غرائبية إلى حد كبير ففي المكسيك مثلاً يقومون بتسكير الضحية، تعبيراً عن أنّ السكر هو تملك الضحية من طرف الإله، أما الهندوس فإنّهم يضيفون إلى ما سبق مدح الضحية واستعطافها لتهدأ، والتوسل إلى رب البهائم أن يطلب من الضحية قبول ما يهيأ لها، ولهذه الطقوس وظيفتان وهما: أولاً إصباغ طابع التأليه على الضحية، وثانيًا درء أي انتقام يمكن أن تقوم به الروح التي يتم تخليصها من جسد الحيوان بعد موته، بالنسبة إلى الباحثين، الأمر كأنّه مصالحة تعقد بين الجماعة المضحية والروح التي غادرت الحيوان وانفصلت عنه، وهذا ما يجعل المضحي والمضحى له يترددان قبل الاقتراب من الضحية خوفًا منها، بعض المجتمعات الأخرى كاليهود واليونان يضيفون طقوسًا أخرى كدهن الحيوان مثلاً بالزبدة وإعطائه ماءً للشرب أو رميه بالحبوب والغرض من ذلك هو تحقيق شرط القداسة على الضحية. يرى موس وهوبرت أنّ الضحية، أي هذا الحيوان بعد دخوله عالم القداسة بفضل الطقوس السابقة وغيرها، يتمكن من أن يصبح وسيطًا بين المضحى له والآلهة التي يكون الحيوان حاملاً لصفاتها، وبفضله ينصهر البشر مع الآلهة ويتوحدون معها.

لإتمام الشعيرة بنجاح لا ينبغي رمي أي جزء من الأضحية في أماكن عشوائية، بل جمعها ومراقبتها في مكان محدد لتلك الغاية، وأخيرًا فإنّه على الجماعة تقديم توسلات أخرى هذه المرة للآلهة.

في الأضحية الحيوانية الهندوسية يتم تقطيع لحم الأضحية إلى ثماني عشرة قطعة وطهيها، وبهذا الفعل يحدث الإقصاء الشامل للأضحية من عالم الدناسة، تمنح هذه القطع المطهية إلى الآلهة والشخصيات الخرافية التي أقيم الطقس من أجلها، كما يمنح جزء منها إلى المضحى له وبها تمنح له البركة والمنفعة المرجوة أيضًا «لكن سبعة من هذه الأقساط تصلح



لأشياء أخرى: من خلالها تبلغ للمضحى له الفضيلة المقدسة للضحية»[8]، أثناء إنجاز هذا الطقس تحضر الآلهة بدورها والتي تم النداء عليها من طرف الجماعة، تصحب معها قوًى خرافيةً أخرى كقوة الشمس والريح والجو والسماء والأرض والبهائم، حضورها يكون ضروريًّا لتحقيق الخير لعالم الجماعة المضحية.

إنّ أهم ما يسجله الباحثان من خلال مقارنة الأضحية الهندوسية والأضحية اليهودية هو ذاك التشابه الحاصل في مجموعة من الطقوس خصوصًا رش الدم ولبس الجلد وأكل أجزاء الحيوان، على الرغم من أنّه قد يبدو لنا في الظاهر نوعًا من الاختلاف بينها، فمثل هذه الطقوس حسب موس وهوبير تعكس شرط التوحد بين الضحية المقربة والمضحى له، وهو التوحد الذي يحمل بعضًا من صفات القداسة من الحيوان إلى هذا المضحى له المرتبط بعالم الدناسة، وكأنّ الأضحية هي القناة التي من خلالها يتم تصريف الصفات المقدسة، كما أنّ الطقوس سواء القبلية أو البعدية للتضحية يبقى الهدف منها دومًا هو إبلاغ الآلهة بالنية والإخلاص.

الخروج من الشعيرة: خروج من الأضحية

كما هو الشأن عند لحظة الدخول في طقس الأضحية فإنّ لحظة الخروج هي بدورها تتطلب مجموعة من الطقوس الخاصة والتي يرجى منها محو جميع الأخطاء التي ارتكبت أثناء أداء الشعيرة، وأيضًا بغرض الإعداد للعودة إلى الحياة المشتركة التي تعني أيضًا العودة إلى عالم مدنس، ومن هنا فإنّ الخروج من الدائرة السحرية للشعيرة يجب أن يكون منظمًا بدقة وعناية بالغة، ومن ذلك التخلص من جميع الأشياء المستعملة في الطقس بشكل محدد، كإحراق الأجزاء المتبقية من الأضحية من ذهن وشحم، وإتلاف أدوات النحر بالإحراق بالنار، وسكب الماء المخصص للتطهير والذي لم يستعمل، وإخفاء كل ما يشير إلى الجريمة المرتكبة، وبالنسبة إلى القساوسة والمضحى له وأهله عليهم أن يتطهروا بالماء، وهكذا تتم الطهارة من الأخطاء المرتكبة في الشعيرة وكذلك من الأخطاء التي تهدف الأضحية إلى تخليص المضحى له منها، إنّها لحظة العودة إلى عالم البشر والعودة إنسانًا من جديد، يغتسل المضحى له وزوجته حد العنق في الماء، يبدؤون بالظهر ثم باقي الأعضاء بالتتابع، يغسلون أيضًا أحزمتهم السابقة، ينزع المضحى له أيضًا جلد الظبي، يتطهرون من جميع المزايا الخطيرة، ويلبسون ثيابًا جديدة، وهم بذلك يكفرون عن أخطاء الشعيرة وعن جريمة قتل الحيوان، في اليونان يصاحب طقس الخروج من الأضحية الاستغفارية عملية غسل جميع المضحين لملابسهم قبل العودة إلى المدينة، ومثل هذه التطبيقات نجدها في الأضاحي اليهودية أيضًا، حسب موس وهوبير على الرغم ممّا قد يبدو من تعدد في هذه الطقوس، إلا أنّها تهدف إلى تحقيق وظيفة واحدة وهي المتمثلة في الطهارة من الآثام. ويرى الباحثان أيضًا أنّ المضحى له في نهاية الشعيرة يبدأ في العودة تدريجيًّا إلى عالمه الأول ويكون مستعدًّا لذلك بعدما وصل أوج طهارته في الشعيرة، عمومًا جميع هذه الطقوس تؤشر على صعود ونزول إلى ومن عالم القداسة، إنّها عملية ارتقاء تتبعها عملية انحدار، تفرض أن تتجدد باستمرار ليستمر التواصل والود قائمًا مع الآلهة التي لا ينبغي قطع الصلة معها.

Bid, p 51 8

خلاصات الباحثين حول الشعيرة:

يخلص موس وهوبير في هذه الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات الهامة من أهمها: أنّ شعيرة الأضحية ترتبط عند جميع الديانات بمفهومين مركزيين وهما مفهوم المقدس ومفهوم المدنس، وجميع أشكال الأضاحي مرتبطة بهذين المفهومين، هناك دومًا تقديس للضحية على الرغم ممّا قد يشوبها أحيانًا من صفات الدناسة إلا أنّ عنصر التضحية يخلصها من تلك الصفات، يشير موس وهوبرت إلى أنّ جميع طقوس الأضحية جد معقدة تتطلب ترتيبًا ودقةً كبيرةً، وهي طقوس متكاملة وغير قابلة للنقصان، وبشكل عام فإنّ وظائف الأضحية متعددة تبقى أهمها: الاستغفار عن الخطايا، طلب نيل منفعة، عبادة الآلهة والتقرب إليها، النذر، التنجيم بالمستقبل، إلحاق أذى بعدو خارجي، اللعنة ودعاء الشر، استجداء قوى الطبيعة لنيل بركتها، الاستمتاع باللحم المقدس، هذه الوظائف يمكن لها أن تشتغل في الوقت نفسه وبشكل متوازٍ، والروح المضحى بها هي الموكول إليها نقل الغايات المرجوة من الأضحية إلى السماء، كل هذه الوظائف ترتبط وبشكل متماسك بوظيفة واحدة مركزية وهي إخراج المضحى له من عالم مدنس وإدخاله إلى عالم مقدس، إنّ الأضحية حسب الدراسة نظام متفرع ومتعدد، إنّ هذا الاقتراب الذي يقوم به المدنس نحو المقدس هو شرط أساسي في شعيرة الأضحية وهو من جهة أخرى بالنسبة إلى الباحثين مزدوج الصورة، فهو اقتراب على شكل ابتعاد "اقتراب من المقدس وابتعاد عن المدنس"، في النهاية ينتج عن شعيرة الأضحية موت المضحى له وهو موت رمزي يمثله موت الأضحية، إذ الآلهة تقبل القربان بدلاً من المضحى له الذي تعيده إلى الدنيا في هيئة جديدة، في هذه الشعيرة كلما كان الالتزام أكثر بالتعاليم الدينية تحقق شرط الابتعاد عن المدنس، وبالتالي فالتماهي والاقتراب الحميمي من الأشياء المقدسة يمنح كل الأشياء الأخرى صفات القداسة تلك، والأضحية أيضًا حسب موس وهوبير تكرس مفهوم الإيثار إذ أنّ المضحى له يعطي، والضحية بدورها تقدم نفسها في سبيل الجماعة، على الرغم ممّا قد تحمله الشعيرة من امتثال للواجب لا غير، ومع ذلك وبغض النظر عن هذا الإيثار فإنّ المضحى له ينتفع من الشعيرة بالدرجة الأولى، وبهذا تكون للأضحية غاية مزدوجة، واجب ديني وفعل نافع، إنّ الأضحية من منظور الباحثين هي تبادل للمنافع بين المضحى له والآلهة، فالكل يعطي والكل يأخذ، المضحى له يأخذ المنفعة والبركة والآلهة تأخذ نصيبها من خيرات المدنسين، وهو النصيب الذي يضمن لها البقاء في وجه الشياطين، أما الضحية فهي الوسيط في هذا التبادل، غير أنّ كل هذه العمليات تختفي حينما يكون الإله نفسه هو الضحية، هنا يصبح الأمر عبارة عن تضحية كبرى في سبيل خير العالم، ما يلاحظه موس وهوبير هو النظرة التي يحملها غير المؤمن لهذه الطقوس المرتبطة بشعيرة الأضحية، إذ يراها عبثًا ونمطًا خرافيًّا من الأفعال يزاوله الإنسان، غير أنّ الحقيقة تفيد أنّ هذه الشعائر الدينية أضحت حقائق اجتماعية من الصعب التخلص منها، فهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحياة التجمعات البشرية، وبفضل الرموز التي تحملها الأضحية يتم التعبير عن مجموعة من المعتقدات الاجتماعية، من هنا فللأضحية وظيفة اجتماعية، فهي تجدد من جهة التضامن الاجتماعي للجماعة وتصون وحدتهم المشتركة وتخلق لهم عالمًا مثاليًّا ينشدونه عبر هذه التقديسات والشعائر والطقوس المتعددة، إنّ الأفراد يكتسبون قوة لوجودهم بفضل هذه الشعيرة، الأضحية أيضًا تضمن بقاءهم في دائرة القداسة وتحفظ خيراتهم وحقولهم ومنازلهم وتحفظهم من اللعنات والغضب الغيبي، وتعيد لحياتهم شكل التوازن والاستقرار عبر تلك الاستغفارات التي تمنحهم راحة نفسية، إنّها العامل الأساسي لضبط إيقاع الحياة البشرية وتوازنها مع نظم الطبيعة.

يعود موس وهوبير ليؤكدا أنّ ما قاما به هو عمل يكاد يكون أوليًّا يبحث في طبيعة الأضحية ووظيفتها ومنشئها، وهو عمل قابل للتطوير والمتابعة من خلال تناول جوانب أخرى من تطور الشعيرة وإدراك مختلف تشعباتها.

ملاحظات عامة حول الدراسة:

ونحن نعيد تقديم هذا العمل العلمي الهام الذي قام بإعداده موس وهوبير، لابد أن نشير إلى بعض الملاحظات العامة التي يمكن الخروج بها من خلال القراءة التي أنجزناها في هذا العمل "الدراسة" حول طبيعة الأضحية ووظيفتها، وهكذا فعلى الرغم من المحاولات الحثيثة التي قام بها الباحثان للابتعاد ما أمكن عن تقديم مادة توثيقية تستعرض نماذج لطقوس الأضحية في الديانتين الهندوسية واليهودية وأيضًا اليونانية، إلاّ أنّ العمل وفي كثير من جوانبه جاء في شكل توثيق لهذه الطقوس بما يشبه مادة وصفية استعراضية مصحوبة ببعض التفسيرات والمقارنات، كما أنّ الاكتفاء باستقراء نصوص تاريخية لم يساعد الباحثين بما يكفي على الإحاطة بالموضوع بالدقة والعناية اللازمتين وهو ما يشير إليه الباحثان نفسيهما، ما فتح الباب لإقحام عناصر ذاتية ترتبط بعامل الزمن. في المقابل فإنّ الدراسة كانت ستكون أكثر دقةً وانضباطًا لو تم الاعتماد فيها على المعايشة المباشرة للشعيرة، حيث يكون الفهم قائمًا على الملاحظة والمعاينة المباشرة في الزمان والمكان الفعليين لإنجاز الشعيرة، من جهة أخرى فقد تم الاعتماد بشكل كبير في هذا العمل على التحليل البنيوي لمختلف طقوس شعيرة التضحية، حيث البحث في البنيات الخفية الكامنة وراء البنيات الظاهرة في الشعيرة. بالإضافة إلى تحليل الكثير من أشكال السلوك الصادرة عن الجماعة المضحية بإيعازها إلى عوامل نفسية ومبررات سيكولوجية تركز على أشكال اللاوعي في الطقوس المصاحبة لشعيرة الأضحية.

الجماعة والسحر:
قراءة في كتاب "موجز النظرية العامة للسحر"

◆ يونس الوكيلي
(المغرب)

أصدر مارسل موس وهنري هوبير سنة 1904 دراسة في مجلة «الحوليات السوسيولوجية» بعنوان «مقالة في النظرية العامة للسحر». حملت هذه الدراسة أطروحة مركزية مضاعفة: الأولى تعتبر السحر ظاهرة اجتماعية[1]، والثانية أن المقدس في قلب المعتقدات والممارسات السحرية ولا ينفصل عنها بتاتا[2]. هاتان الفكرتان كانتا الرهان العلمي عند موس وهوبير، بالإضافة إلى محاولة اكتشاف العلاقة بينهما، أي الدين والسحر. ومن هنا فإن الموضوع الرئيسي للدراسة هو السحر بحسبانه ظاهرة اجتماعية كلية عرفتها كل المجتمعات الإنسانية. كان، إذاً، السؤال المحوري الذي قاد موس وهوبير في دراستيهما، هو: ما هو المشترك بين كل الظواهر السحرية؟

أولا: مكونات العملية السحرية

يرى موس أن السحر يتضمن المكونات التالية؛ وكلاء، وأفعال، وتمثلات:[3]

الساحر أو **الوكيل**، وهو من يقوم بالأفعال السحرية، حتى إن لم يكن ممتهنا؛ ليس هناك سحر بدون ساحر كما يردد موس أكثر من مرة، لذا خصص مساحة واسعة للحديث عن الساحر باعتباره أحد عناصر السحر. يتميز الساحر بنوعين من المؤهلات، مكتسبة، وخلقية. إن جميع أفراد مجتمع ما يستثمرون من خلال الاعتقاد العام في المؤهلات الخِلقية التي يمكن أن تصبح، إذا أتيحت الفرصة، مؤهلات سحرية. هناك قاعدة عامة وهي أن الممارسات السحرية يقوم بها المتخصصون. في حين أن هناك طقوس يقوم بها الجميع ولا تتطلب ممارستها مؤهلات خاصة، إذ إنها تشيع بفعل التكرار، ولكن هذا لا يمنع أن تتوفر في الحد الأدنى على وصفة للولوج إلى التقليد، حتى تضمن قدرا من التأهيل. مع ذلك يؤكد موس أن ممارسة السحر في أي مجتمع من المجتمعات يبقى شأنا محفوظا تخصصياً.[4]

1- Marcel Mauss ,**Sociologie et anthropologie**, précédé par Claude lévi-Strauss, 13e édition, Quadrige, 2013, p. 32, p. 134.

البحث المعتمد بعنوان: «Esquisse d'une théorie générale de la magie» ص ص 3- 141

2 - نفس الأمر قام به في دراسته للتضحية والهبة والصلاة.

3- Ibid, p.10.

4- Ibid, p. 18.

الأفعال، ولئن قلنا ذلك فإننا نسميها الطقوس السحرية أخذا بعين الاعتبار ارتباطها بباقي عناصر السحر.[5]، وتلك الطقوس إذا لم تتكرر ولم تكن قابلة للانتقال ولا تزجر الجماعة من أجلها لا تعتبر طقوسا، بقدر ما أن الأفعال الفعّالة إذا لم تعتقد فيها كل الجماعة، وليس مجرد الفرد، لا تسمى سحرية.[6] يقول موس: إن الجمهور هو الذي يصنع الساحر، ويصنع كذلك التأثيرات الصادرة عنه. إن الساحر بفضل الجمهور يعرف كل شيء، ويستطيع كل شيء.[7]

ثم يأتي المكون الثالث وهو **التمثلات** أو الأفكار والمعتقدات التي تتعلق بالأفعال السحرية، والتي على أساسها يمكن تفسير الاعتقاد في فعالية الطقوس السحرية، ويلخصها موس في ثلاثة عناصر: **الصيغ التعاطفية، و**المقصود بفكرة «التعاطف» هو انخراط قوى من ناحية، وفكرة وجود محيط سحري من ناحية أخرى.[8] وتعزز هذه الفكرة في الممارسة بفكرة القوى في القرابين والصلوات والأدعية..الخ بما فيها طقوس سلبية مثل المحرمات والجن ألخ.[9]يؤكد موس في خلاصته إلى أن صيغ التعاطف، ليست قوانين للطقوس السحرية، وليست أيضا قوانين للطقوس التعاطفية. إنها فحسب ترجمات مجردة لتصورات جد عامة تدورحول السحر. إن التعاطف هو الطريق التي تمر منه القوة السحرية، وليست هو القوة السحرية نفسها. ويسوق موس مثالا نقلا عن سيدني هارتلان ليفسر طقسا تعاطفيا؛ إذ إن الاعتقاد الشعبي فيما يتعلق باتصال مشعوذ أو ساحرة عبر تجفيف حليب لامرأة تحضن طفلها أقل حذرا من مشعوذ ينسج اتصالا عبر العين الشريرة وسحر مشعوذ أو جنية شريرة. [10] والعنصر الثاني، **هو مفهوم الخاصية**، إذ إن استعمال الأشياء المتملكة عادة مشروطة بالطقوس، فهناك أولا قواعد للجمع، تحديد زماني ومكاني ووسائل ومقاصد... الخ، والنبتة المستعملة يجب أن تؤخذ من ضفة النهر أو ملتقى طرق أو على ضوء القمر في منتصف الليل، باستعمال أصبعين واليد اليسرى، ثم تناولها باليد اليمنى... إلخ. وقواعد للاستعمال، متعلقة بالزمن والمكان والكمية... الخ.[11] إن الخاصية السحرية لا تفهم بأنها طبيعيا وبشكل مخصوص متأصلة في الأشياء المرتبطة بها، بل هي نسبيا خارجية وممنوحة بشكل من الأشكال من خلال طقس تضحية وبركة ذو علاقة بأشياء مقدسة أو ملعونة. والخاصية مقولة تفسر من خلال أسطورة وفي هذه الحالة أيضا مكرسة بشكل صدفوي ومكتسب. مثل النباتات التي مشا عليها المسيح أو غير ذلك.[12] إن السمة السحرية لشيء ما تأتي من نوع من الاتفاق، ويبدو أن هذا الاتفاق يلعب دورا في جزء من أسطورة أو طقس.[13] من هنا نفهم علة أن مفهوم الخاصية يتضمن فكرة فضفاضة حول القوة والطبيعة. على العكس من ذلك، نجد في السحر بشكل واضح فكرة أن الأشياء تتمتع بمنافع غير محدودة: الملح، الدم، الريق، الحديد، الأحجار البلورية، والمعادن الثمينة، الرماد الجبلية، شجرة التين، والبخور، والتبغ...

5- Ibidem.

6 - Ibid, p. 11.

7 -Ibid, p. 32-33.

8 -Ibid, p. 92.

9 - Ibid, p. 93.

10 - Ibid, p. 246.

11 - Ibidem.

12 -Ibid, p. 96.

13 -Ibidem.

الخ، فهي تتوفر على قوى سحرية عامة.[14] ثم العنصر الثالث، وهو **نظرية الشياطين**، يرى موس أنه لا يوجد طقس سحري بدون حضور أرواح شخصية ولو بدرجة من الدرجات الممكنة، إن لم نقل بدرجة ضرورية. من جهة أخرى هذه النظرية يستشف منها أن السحر يشتغل في وسط خاص، وكل الأشياء تمر بالضرورة في عالم الشياطين، أو بشكل أدق في شروط تحضر فيها الشياطين إن أمكن.[15] وعلى الرغم من أهمية الأرواح والشياطين، فإنها لا تمثل سوى جزء من القوى المتضمنة في الفعل السحري بما فيها تلك المصنفة شيطانية. إن فكرة الأرواح، كمفهوم غير مشخص للسلطة الفاعلة، بحسب موس، تفسر بشكل جيد فعل الساحر عن بُعد، والفعل الناتج عن طقسه، لكنها لا تفسر وجود طقسه ولا خصائصه التي تجرى، مثل: الحركات التعاطفية، المواد السحرية، الشروط الطقوسية، اللغة الخاصة، الخ.

تمكننا كل العناصر الواردة أعلاه من تحليل الظاهرة السحرية وفعالية الطقوس فيها، لكن تفسير الظاهرة السحرية في عمقها بشكل يستجيب للمشروع الأنثروبولوجي لموس في دراسة الظاهرة الاجتماعية في كليتها هو ما سيبرز من خلال مفهوم المانا.

ثانيا: مفهوم المانا

سعى موس إلى إظهار نسقية السحر بصرف النظر عن التنوعات الطقوسية وتمثلاتها. ذلك ما حدا به إلى اقتراح مفهوم المانا «mana»، وهو كلمة يستعملها الميلانيزيون في طقوسهم السحرية، ويشير إلى «قوة الاجتماعي». انصب جهد موس على وصف قوة هذا الاجتماعي على الفرد دون اعتباره ظاهرة شبه مرضية؛ أي، فهم كيف أن ظاهرة تبدو مرضية من وجهة نظر الفرد تصبح عادية عند تأويلها من وجهة نظر المجتمع الذي يعتقد فيها. يرى موس أن كلمة مانا مشتركة بين كل اللغات المالينيزية وكذلك اللغات البولينيزية، إن المانا بكل بساطة ليس مجرد قوة، كائن، هو أيضا فعل، صفة، وحالة. بتعبيرات أخرى، إنه في نفس الوقت جوهر substantif ونعت، وفعل. نقول عن موضوع ما إنه مانا من أجل التعبير عن صفته، وفي هذه الحالة فإن المانا نوع من النعت (لا يمكن أن نقولها على الإنسان)، ونقول عن كائن، روح، إنسان، حجر أو طقس، أنه مانا، نقول «مانا لفعل هذا أو ذاك». نستعمل لفظة مانا في عدة أشكال وعدة تصريفات، ويرمز إلى تملك المانا أو إعطاء المانا. إجمالا، هذه الكلمة تستوعب كثيرا من الأفكار التي نشير إليها بكلمات من قبيل: سلطة الساحر، الصفة السحرية لشيء، شيء سحري، كائن سحري، تملك سلطة سحرية، ... الخ[16]، يشير أيضا موس إلى أن المانا مجرد وعام، وأكثر من ذلك ملموس. وطابعه البدائي يجعله معقد وملتبس، وينقل موس عن كودرينكتون أن المانا يمثل قيمة للأشياء، والأشخاص، قيمة سحرية، وقيمة دينية، وقيمة اجتماعية. إن المكانة الاجتماعية للأفراد لها سبب مباشر بأهمية المانا التي يتوفرون عليه، وبشكل أخص بموقعهم في المجتمع السري؛ إن أهمية وحرمة تابوهات الخاصية ترتبط بـ»مانا» الأفراد التي يفرضونها. إن الغنى المتوقع يكون ناتجا عن «المانا»، لذلك في عديد من الجزر، كلمة المانا تدل أيضا

---

14 - Ibidem.

15 - Ibid, p. 98.

16 - Ibid, p. 101.



على المال. فكرة المانا تتكون من سلسلة من الأفكار غير المستقرة، التي تتأسس على بعضها، فهو من جهة صفة (مؤهل qualité)، إنه شيء ما غير شيء المانا، أي ليس الشيء نفسه، نصفه بالقول إنه قوة وثقيلة. في جزيرة «سآ» يصفه بالساخن، في جزيرة «تانا» بالغريب، الذي لا يندثر، والمقاوم، والعجيب. من جهة ثانية، أن المانا شيء، واقعي، جوهر عملي، ولكن أيضا غير مستقل. ومن جهة ثالثة، إن المانا عبارة عن قوة لكائنات روحية، مثل أرواح الأجداد وأرواح الطبيعة.[17] يشير أيضا موس أنه في فلوريدا عندما يمرض شخص ما، يعزون مرضه إلى المانا، وفي نفس الوقت يطلقون على الشخص الحامل للمانا اسم «تيندالو».

يخلص موس أن هناك عددا لانهائيا من «المانات»، وليست كلها بنفس القوة، وغير ثابتة. ببساطة، إن «المانا» موزع بين الكائنات والأشخاص والأرواح والأشياء والأحداث.[18] وهو قبل كل شيء، فعل بشكل من الأشكال، بمعنى أنه فعل روحي ناتج بين كائنات تعاطفية sympathiques.[19]

يؤكد موس أن مفهوم المانا لا يقتصر وجوده عند الميلينيزيين وحدهم، بل هناك مفاهيم مشابهة في عدد من الثقافات والمجتمعات، ويعطي أمثلة عديدة؛ عند أهالي مالي هناك مفهوم «الكرامات» و«الحُرم» ويعني المقدس، ويكون في الأشياء والأمكنة واللحظات، والحيوانات، والأرواح والأشخاص والسحرة، كلهم يمكن أن يرتبطوا بكرامات حسب موس، وهي عبارة عن قوة تنتج فعلا[20]. الملاويون أيضا عندهم مفهوم «لوريندا»، وعند «الكونكين» نجد مفهوم «مانيتو»، وفي المكسيك وأمريكا الوسطى نجد مفهوم «نوّال»، وفي أستراليا نجد عند قبيلة البيرث مفهوم «بووليا». إلى غير ذلك من الأمثلة.[21]

إن مفهوم المانا حسب موس يقوم بعدة وظائف؛ يساعد بشكل كبير على التعرف على ما يجري في عالم السحر، إنه يشرعن لسلطة الساحر ويسوغ ضرورة الأفعال المنظمة والفضيلة الإبداعية للكلمات، والتواصل التعاطفي connexions sympathiques ونقل المؤهلات والتأثيرات، إنه يفسر في نهاية المطاف حضور الأرواح وتدخلها، لأنه يصور كل قوة سحرية باعتبارها قوة روحية. أيضا يعمل «المانا» على تحريك المعتقد العام المتعلق بالسحر، ففي الوقت الذي يلخص السحر فإنه يعريه من أغلفته ويغذي نفس المعتقد عبر تدبير كل أشكال السحر الممكنة.[22] يلفت موس الانتباه إلى أن المانا معطى «قبلي» a priori موجود قبل أية تجربة، ويشتغل كمقولة لاواعية في العقل البشري، ويختبر من خلال الوقائع[23]، فضلا عن ذلك، فهو ليس مقولة في العقل البشري الفردي، مثل مقولتي الزمان أو المكان، بل تطور عند الحضارات والمجتمعات

17- Ibid, p. 102.

18- Ibid, p. 104.

19- Ibid, p. 105.

20- Ibidem.

21- Ibid, p. 108-110.

22- Ibid, p. 111.

23- Ibid, p. 112.

بشكل متفاوت، إنه مقولة في التفكير الجماعي[24]. يؤكد موس أن مفهوم المانا مثل مفهوم المقدس مقولة من مقولات التفكير البشري الجماعي، له أحكامه، ويفرض تصنيف الأشياء، وفصل بعض منها، وتوحيد البعض الآخر، ... الخ.[25]

ختاما

في الأخير، يظهر أن فرادة موس وهوبير بدأت من التأمل في علاقة الفرد بالجماعة، وهو تأمل راسخ في الفكر السوسيولوجي الفرنسي منذ نشأته مع إيميل دوركهايم. يعترف موس من الناحية المبدئية أن السحر يؤثر دائما ويصيب الفرد منعزلا، لكن ما يهمه هو ضغط المجتمع الذي يعتقد في السحر؛ إن فعالية السحر ذهنية وليست مادية، اجتماعية وليست فردية. إنه نَتَاج اعتقاد جماعي، عكس ما ذهب إليه جيمس فريزر قبله الذي فسر السحر تفسيرا نفسيا فرديا. لم يكن هذا التفسير مقنعا، ذلك أن موس وهوبير بحثا في تأثير الجماعة التي تخلق الساحر، فحاولا النظر في قدرات الساحر وفعالية طقوسه اعتمادا على معتقدات الجماعة التي ينتمي إليها الساحر. بناءً على ذلك، وجد موس وهوبير في مفهوم «المانا» قاسما مشتركا لتفسير الظاهرة السحرية أينما وجدت، لذلك استماتا في التدليل من ثقافات مختلفة على أن «المانا» يتخذ أسماءً مختلفة ليفسر نفس الظاهرة الاجتماعية الكلية.

24- Ibid, p. 113.

25- Ibid, p. 115.

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950

الملاحظة الإثنوغرافية:
قراءة في كتاب "موجز في الإثنوغرافيا"

◆ محمد طلحة
(المغرب)

تنصبّ هذه القراءة على الملاحظة كمنهجية من المنهجيات الأساسية المعتمدة في العلوم الاجتماعية كما طبقها موس في تصوره للعمل الإثنوغرافي الشامل للمجتمع الذي وضع هيكلته بمحاورها الكبرى وخطوطها الدقيقة في مؤلفه "موجز في الإثنوغرافيا"[1]. وتجدر الإشارة في البداية إلى أنّ موس، بحكم اطلاعه الواسع على الدراسات التي أنجزت في مختلف المجتمعات "البدائية"، استقى أغلب أمثلته من هذا الصنف من المجتمعات. لكن يستشفّ من طريقته في مناقشة هذه الأمثلة والنقاط المتعلقة بها أنّ المبادئ الكامنة وراء مناقشته هذه تخصّ أيضاً حقل السوسيولوجيا.

أولاً: مزالق وصعوبات البحث الإثنوغرافي

ينبّه موس في مستهل كتابه إلى مجموعة من الصعوبات[2] التي يمكن أن يواجهها الباحث والمنزلقات الناتجة عن اعتبارات ذاتية قد يحصل ألا ينتبه إليها أثناء إجرائه بحثه الإثنوغرافي، معتبراً أنّ هذه وتلك من شأنها، إن لم تعالج بما يكفي من الحيطة، أن تقلل من القيمة الموضوعية للجرد الإثنوغرافي، وتعيق بالتالي تحصيل معرفة إتنولوجية وأنتروبولوجية علمية بالمجتمع المدروس، لأنّ هذه المعرفة تشتغل على المادة المجمعة اعتماداً على هذا الجرد.

- المزالق

يصيغ موس هذه المزالق كما هي، أو في شكل توجيهات لتخطيها:

الملاحظة السطحية: قد يعتقد الباحث أنه حصل معرفة بخصوص وقائع معينة بناءً على مجرد ملاحظتها.

تجنب إصدار أحكام القيمة والغضب، أو الوقوف موقف عجب من الوقائع الملاحظة.

ملاحظة وقائع مجتمع معين من داخل هذا المجتمع.

التمييز في ما يُدلى به للباحث من شهادات بين ما يجب تركه وما يجب اعتماده.

1- Mauss Marcel, **Manuel d'ethnographie**, 1926. [1ère édition: une édition numérique in Les classiques des sciences sociales].

2- Ibid, p. 6

بخصوص الكلمات التي تصعب أو تستحيل ترجمتها يجب عدم التغاضي عنها، وذلك بتدوينها بلغة العمل كما تنطق محلياً.

- الصعوبات

المقصود بهذه الصعوبات المجهود الذي يجب أن يبذله الباحث من أجل الحصول على المعلومات بخصوص الجوانب المتعددة والمستويات المختلفة التي يجب أن يشملها الجرد الإثنوغرافي، والوقوف على الممارسات المرتبطة بمختلف الأنشطة بالمجتمع المدروس ـ اقتصادية، تقنية، اجتماعية، دينية، طقوسية، ...إلخ - وجمع بعض الأشياء المفيدة كالمنتجات التقنية. يرى موس أنه يمكن تذليل مثل هذه الصعوبات بـ:

اعتماد مخبرين لهم مصداقية وإلمام بالأحداث، ويمكن العثور عليهم من بين الأعوان القانونيين أو الدينيين وغيرهم، ممّن يمكنهم أن يمدّوا الباحث بالمعلومات المراد تحصيلها بخصوص نقطة أو نقاط معينة.

جمع وتصنيف بعض الأشياء التي تكون في كثير من الأحيان كأدلة على وقائع اجتماعية.

ثانياً: مبادئ الملاحظة[3]

الملاحظة الموضوعية: لا تخصّ هذه الخاصية ملاحظة الوقائع فقط، وإنما تسجيلها أيضاً، وهذا التسجيل يخصّ ما يعرفه الباحث، كلّ ما يعرفه ولا شيء إلا ما يعرفه. وفي هذا الإطار، يجب تجنب الفرضيات التاريخية أو غيرها من الفرضيات غير النافعة والتي يمكن أن تشكل منزلقاً. وعليه اعتماد المنهج الفيلولوجي الذي يعتمد أولاً على تجميع الحكايات والشهادات المدلى بها وتوزيعها على مجموعة من الأصناف. بعد ذلك يعمد الباحث إلى تحديد تقاليد الحكي الخاصة بكل قرية وعشيرة وأسرة.

الشمولية: تسجل كلّ التفاصيل دون إغفال أيّ منها، مع تحليلها تحليلاً دقيقاً وعميقاً. في هذا الباب على الباحث دراسة اللغة وتحديد العلاقات بين الصنافات وبين ما تدل عليه من أشياء ودراسة المنظومات القانونية أو العرفية، والحيوانات التي تستعمل كرموز للمجموعة أو المجموعات المدروسة، وتعداد أشكال التحريم الخاصة بالممارسات الطقوسية، مع تقديم أمثلة معينة لحالات وقعت وتمّ وصفها وتسجيلها.

اعتماد الوضوح والبساطة في وصف وعرض الوقائع الملاحظة. لذلك يكون من الأفيد الاستعاضة برسوم بيانية وتصاميم وإحصائيات عن النصوص المطولة. وبخصوص القرابة، على الباحث رسم الأشجار السلالية مصحوبة بصنافات موزعة عليها. إنّ الوفرة في الأدلة والشهادات أمر محمود ولو تعددت الروايات بشأن الأحداث. وأثناء تسجيله تفاصيل هذه العناصر، على الباحث التطرق إلى المتاعب التي اعترضته أثناء ملاحظة الوقائع وجمعها.

3- Ibid, p. 8



تحديد الإطار الزماني والفضائي والاجتماعي للوقائع الملاحظة: أسماء القرية والأسرة والأشخاص موضوع الملاحظة.

ثالثاً: تصميم الدراسة الإثنوغرافية للمجتمع

يقترح موس تصميماً لدراسة المجتمع يشمل المحاور الكبرى مصحوبة بالعناصر المندرجة في كلّ محور، وهو كالتالي[4]:

- المورفولوجيا الاجتماعية:

1. الديموغرافيا
2. الجغرافيا البشرية
3. المورفلوجيا التقنية

- الفيزيولوجيا الاجتماعية

1. التقنيات
2. الجماليات
3. الاقتصاد
4. القانون
5. الدين
6. العلوم

- الظواهر الاجتماعية العامة

1. اللغة
2. الظواهر الوطنية
3. الظواهر الدولية
4. المنظومة الأخلاقية الجماعية

بينما يدرس موس في إطار المحور الأول المجتمع في كليّته من خلال رسم حدوده الترابية واللغوية والتنظيمية والقانونية وتحديد النموذج السكني المشترك به، يخصّ المحور الثاني الظواهر كما هي وفي حركتها. أمّا في ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية العامة، فيتضح من النقاط المبينة أعلاه أنّ الأمر يخصّ بالدرجة الأولى الكيانات السياسية سواء كانت عصرية كما هو الأمر في الدول الغربية أو تقليدية كما كان الحال وما يزال في الدول الثالثة. فبخصوص الظواهر الوطنية، يقصد موس الأشكال التنظيمية ـ الاجتماعية والسياسية ـ التي تتجاوز الإطار القبلي. ويقدّم كمثال للظواهر

4- Ibid, p. 10



الدولية الترحال الذي يمكن أن تتجاوز ممارسته حدود القبيلة والتراب الوطني. وينطبق الأمر نفسه بالنسبة إليه على الحضارة كظاهرة تهتم دراستها بالطابع الوطني لبعض الأعراف أو بعض الأدوات. أمّا مدلول الظواهر الأخلاقية الجماعية فيقصد به موس الشخصية والمشاعر السياسية الوطنية.

رابعاً: طرق الملاحظة

يرى موس أنّ أول خطوة في الملاحظة هي كتابة يوميات يسجل فيها بتفصيل العمل المنجز يومياً، أي الأشياء التي يتمّ تجميعها وتسجل كمعطيات. وكلّ شيء من هذه الأشياء يكون موضوع مذكرة وصفية مفصلة في نسختين. وهكذا تشكل اليوميات والعمل التصنيفي والأشياء المجمعة المادة الأولى للعمل. ويقسم موس طرق الملاحظة إلى صنفين:

طرق التسجيل الخاصة بملاحظة الأشياء المادية.

طرق التسجيل الخاصة بملاحظة الأشياء الرمزية.

ويقرّ موس بأنّ هذا التصنيف اعتباطي، لأنه ليس هناك ما هو مادي صرف وما هو رمزي صرف في حياة المجتمعات. ويشمل الصنف الأول:

الطريقة المورفولوجية والكارطوغرافية[5]: أول عملية في الدراسة الإثنوغرافية لمجتمع ما هي وضع خريطة لهذا المجتمع لمعرفة كلّ عناصره البشرية على امتداد ترابي محدد، وتحديد الطريقة التي تتوزع بها الساكنة على الخريطة. ولإجراء هذه العمليات يتحتم اللجوء إلى الإحصائيات الجغرافية والديموغرافية، وتشمل هذه العمليات الإحصائية كلّ الأسر والعشائر وأماكن العبادات وتعتمد محددات كالجنس والسن والطبقة.

الطريقة الفوتوغرافية[6]: يمكن أيضاً اللجوء إلى هذه الطريقة لتحديد التموضع الفعلي للتجمعات السكنية. يتعلق الأمر بالتحديد بأخذ صور عن بُعد تكون مصحوبة ببيانات دقيقة ومموقعة تخصّ الساعة والمكان والمسافة. ويمكن كذلك اعتماد التقنيات السينمائية لتصوير حياة الناس وأنشطتهم كالتمثيل الدرامي في ليبيريا والترحال في مرتفعات الأوراس بالجزائر.

طريقة التسجيل السمعي[7]: يكون هذا التسجيل دائماً مصحوباً بتدوين ما يسمع من أغاني موازية للموسيقى مثلاً، وذلك في لغتها الأصلية، وترجمتها إن اقتضى الحال ذلك، مع إرفاق هذه الترجمة بتعليق.

5- Ibid, p. 13

6- Ibidem

7- Ibid, p. 14.

الطريقة الفيلولوجية[8]: تقتضي هذه الطريقة:

1. معرفة بلغة الأهالي.

2. تجميع كامل لما يسمع مهما كان المسموع كلمات نابية، فحتى هذا الصنف من الكلمات له دلالاته الاجتماعية والثقافية.

3. كتابة المسموع كما هو منطوق في لغته الأصلية، مع إرفاق الكلمات المكتوبة بما يقابلها في لغة الدراسة دونما بيان أو بديع، أي توخي البساطة في هذه اللغة.

الطريقة السوسيولوجية[9]: يتعلق الأمر، من جهة، بتاريخ المجتمع المدروس، ويقدّم موس عمل Montagne حول السكان الأمازيغيين بالمغرب كمثال ناجح لتطبيق هذه الطريقة، ويجب أن تمتد المعرفة بهذا التاريخ على الأقل إلى ثلاثة أو أربعة أجيال توالت بالمجتمع المدروس، ومن جهة أخرى يتعلق بالنمط التنظيمي لهذا المجتمع، فحسب موس يتكون المجتمع دائماً من وحدات جزئية: قبائل، عشائر، عائلات، وكلّ وحدة من هذه الوحدات يجب أن تشكل موضوع دراسة. ويضيف إلى هذا المحور عناصر أخرى كالتنظيم العسكري وقصص الأسر ومساراتها ووضع الشجرة السلالية لكل فرد تمّ إحصاؤه ضمن الشق الديموغرافي.

بعد عرض هذه الطرق، يؤكد موس على استعمالها بصورة متزامنة وإجراء مقارنة بين المعلومات والبيانات المجمعة بواسطة الطريقة السوسيولوجية والإحصائيات التي تمّ توفيرها بواسطة الطرق الأخرى.

خامساً: البحث الإثنوغرافي في الممارسات التقنية

- تعريف التقنيات

يعرّف موس التقنيات كمجموعة من الأعمال التقليدية التي تهدف إلى إحداث فعل آلي أو طبيعي أو كيميائي[10]. ويقسمها إلى قسمين[11]:

- الفنون المستعملة في الصناعات والمهن والفنون الجميلة، أي المرتبطة بالأنشطة ذات الطبيعة أو الأهداف الجمالية.

- تقنيات الفعالية الدينية.

8- Ibidem.

9- Ibid, p. 15.

10- Ibid, p. 22.

11- Ibid, p. 22.

ومجموع التقنيات المستعملة في مجتمع معين، بما فيها المرتبطة بالممارسة الدينية والأنشطة الجمالية، تشكل في حدّ ذاتها في نظر موس صناعات ومهناً. والتقنية بالمعنى العام تقترن بأداة معينة. ويمكن تصنيف الأدوات التقنية حسب بنيتها التركيبية إلى ثلاثة أقسام مرتبطة في ما بينها[12]:

1. الأداة بمعنى outil، وهي بسيطة لأنها متكونة من جزء واحد.

2. الأداة بمعنى instrument، وتتكون من أداتين بمعنى outil كالفأس المتكونة من المقبض والأداة الحادة.

3. الآلة المتكونة على الأقل من أداتين كالمحراث.

ويربط موس بين هذا التصنيف المتراتب ومراحل تطور الإنسانية، مبيناً أنّ الانتقال من الأداة بالمعنى الأول إلى الأداة بالمعنى الثاني، أي الانتقال من العصر الحجري الأول إلى العصور التي تلته، شكل تحولاً نوعياً في مسار تطور البشرية. والزمن الثالث في هذا المسار هو زمن الآلة كالمصيدة والقوس والمركب.

كما يقيم موس داخل كلّ صنف من هذه الأصناف تمييزاً بين مختلف الأدوات والآلات يقوم على الفعل الذي تحدثه كل أداة أو آلة حين استخدامها. لكن، علاوة على التمييز بين تقنيات الجسد والتقنيات المستعملة في المهن والصنائع، التصنيف الأعم والأشمل هو الذي يضعه لهذا النوع الثاني وللصنائع المقترنة بها، ويتوزع هذا التصنيف كما يلي:

توزيع التقنيات[13]

التقنيات العامة ذات الاستعمال العام	التقنيات الخاصة ذات الاستعمال العام	الصنائع الخاصة ذات الاستعمال الخاص
- فيزيوكيميائية كالنار - آلية كالأداة بنوعيها والآلة	- تقنيات النسج - تقنيات صنع الفخار - تقنيات صنع الحبال والسلال - تقنيات صنع الملصقات والمواد اللزجة - تقنيات الصباغة والتزيين	- الصناعة الخاصة بالاستهلاك الغذائي: الطبخ وتحضير المشروبات - التحصيل البسيط: الالتقاط والقنص والصيد - الإنتاج: تربية المواشي والزراعة والصناعات التعدينية - الإنتاج المقرون بجلب الراحة: السكن والأردية - وسائل النقل والملاحة - التقنيات المحضة: العلم، كالطب مثلاً

12- Ibid, p. 25.

يستلهم بورديو هذا التقسيم من فرانز رولو، انظر:

Reuleau, F., *Theoret Kivrematik*. Berlin, 1875; *Der Konstrukteur*. Berlin, 1895.

13- Ibid, p. 26.

- **العناصر الواجب تحديدها في الوصف الإثنوغرافي للممارسات التقنية**

تتطلب ملاحظة التقنيات دقة متناهية وشمولية تامة. لتحقيق هذا الهدف يتعين أن تشمل هذه الملاحظة العناصر التالية:

- البحث عن تسمية كلّ أداة من الأدوات التقنية.
- تحديد المكان والميدان الذي تستعمل فيه.
- تحديد الفاعلين الذين يستخدمونها.
- طريقة استعمالها والغرض منها.
- نوعها: تحديد ما إذا كانت ذات استعمال خاص أو عام.
- كيفية صنعها: يجب أن يكون صنع الأداة التقنية موضوع بحث معمق: هل هي من إنتاج محلي أو مستعارة من مكان آخر؟ وإذا كانت تنتج محلياً، فعلى الباحث تتبع مراحل إنتاجها ابتداء من الحصول على المادة الأولية وانتهاء بالأداة في حلتها النهائية، وينطبق الأمر نفسه على كيفية استعمالها، الأداة في يد صاحبها وعلاقة مستخدمها بها. كما على الباحث أن يعتبر الأداة كعنصر مندمج في النسق الوظيفي الخاص موضوع الملاحظة.
- تحديد الأشياء التي تستعمل فيها والصناعة المرتبطة بها مع تحديد مكانها ضمن الصنائع الأخرى.
- تصويرها أثناء صنعها واستخدامها.
- جمع عينة منها أثناء إجراء البحث بشأنها.[14]

وبالنسبة إلى الصنائع العامة ذات الاستعمال العام، على الباحث ألا يغفل أثناء دراستها المادة الأولية التي تنبني عليها: الحجر أو الخشب بما فيه الورق أو الجلد أو العظام أو القرون، وأن يسجل نسبة اللجوء إلى هذه الصناعات في الحياة الاجتماعية ودرجة تلاؤمها أو عدم تلاؤمها.

- **تقنيات الجسد**

ما يميز تقنيات الجسد هو أنها لا تعتمد شيئاً آخر غير الجسد، لكن الحركات التي يقوم بها الجسد تعتبر أفعالاً تقليدية، أي من صميم التجربة المكتسبة اجتماعياً في إطار المجتمع المدروس. إنّ مجموع الهابتوسات الجسدية تلقن وتعلم وهي في تطور مستمر. ويمكن دراسة تقنيات الجسد حسب السنّ والجنس[15]:

14- Ibid, p. 27.

15- Ibid, p. 23.

بالنسبة إلى المرأة يمكن أن تنصبّ الدراسة مثلاً على:

- الوضع: يتعلق الأمر أساساً بكيفية استقبال الطفل وقطع الحبل السري وغيرها من العمليات المرتبطة بالجسد، وبطريقة التعامل معه في إطار تقاليد المجتمع المدروس.
- عملية الإرضاع: وضع المرضع والطريقة التي تحمل بها الطفل عند إرضاعه.

بالنسبة إلى الطفل أو الطفلة، يجب الانتباه إلى وضعيته في المهد وتربيته على نمط معين في النظر، ومنعه من اتخاذ بعض الأوضاع في جلسته، وفرض أو عدم فرض استعمال اليدين معاً، والتغييرات الخارجية التي تدخل على جسد الطفل، مثل «التشراط» وإزالة الأسنان والأضراس والختان بنوعيه.

بالنسبة إلى الأفراد كلّ حسب سنه وجنسه. يقترح موس النقاط التالية في دراسة تقنيات الجسد:

- الأوضاع التي يتخذها الجسد وقت الراحة في اليقظة: واقف على قدمين أو على قدم واحدة أو جالس، وغيرها من الأوضاع، وأثناء النوم: واقف أو مستلق على ظهره أو منبطح أو على الجانب الأيمن أو الأيسر، أو أثناء التنقل من مكان إلى آخر: الزحف أو المشي على أربع، المشي بثياب مخيطة أو غير مخيطة، أي ملفوفة فقط حول الجسد. ويجب ملاحظة وتسجيل الاختلاف في الطرق التي يتعامل بها مع الجسد في هذه الأوضاع بحسب السن والجنس.
- كيفية إخراج الأنفاس ارتباطاً بحركات وأفعال معينة: التنفس أثناء الجري والرقص والنشاط السحري مع تحديد حركات اليدين والرجلين أثناء هذه العمليات.
- كيفية استعمال قوة الجسد في الدفع والرفع والجر والرمي وغيرها من الأفعال.
- الاستحمام: بالصابون أو بدونه.
- وضعية الجسد وحركاته أثناء التبول والتغوط.
- استعمالات العطور والدهون.
- الممارسات الجنسية بما فيها غير الطبيعية كالسحاق واللواط والاستمناء وممارسة الجنس مع الحيوانات.[16]

- التقنيات العامة ذات الاستعمال العام

يتعلق الأمر أساساً بتقنية النار التي يمكن دراستها انطلاقاً من العناصر التالية:

- طرق الحصول على النار: يحصل على النار إمّا بالحك أو الضغط أو الصدمة.

16- Ibid, p. 23-24.

• أمكنة إضرامها: موضع النار يكون في نقطة معينة من المسكن قد تكون مركزية، كما يمكن أن تتوسط مجموعة من المساكن.

• طرق المحافظة على النار (les couvre-feu).

• الاستعمالات: التدفئة والإنارة وتقوية أو صقل بعض المواد كالخشب وغيره والحدادة التي تستخدمها في الملاحمة والضرب من خلال تسخينها إلى درجة حرارية معينة. وفي هذا الميدان على الباحث التمييز بين المعادن المعتمدة وجمع الأساطير المتعلقة بها وبالتعدين، والأسرار ذات البعد التقليدي التي يملكها الحدادون.[17]

- التقنيات الخاصة ذات الاستعمال العام

يرى موس أنّ ظهور هذا النوع من التقنيات بمجتمع ما هو مؤشر على وجود تقسيم أولي للعمل، إذ أنّ توفير أداة تقنية معينة ليس بالضرورة أمراً بديهياً بالنسبة إلى جميع أفراد المجتمع. وقد يأخذ هذا التقسيم بُعداً مجالياً، فصانع الفخار مثلاً يأخذ مكانه عند النقطة التي يتوفر فيها الطين.[18]

سادساً: استنتاجات

سيكون من المفيد بعد عرض المنهج العام للعمل الإثنوغرافي الذي يقترحه موس وللمحاور العامة والجزئية التي تشكل في منظوره هيكلة لهذا العمل، إبداء بعض الملاحظات حول مجموعة من النقاط الواردة في هذا العرض، وحول الإشكالية التي يطرحها تطبيق المنهج الإثنوغرافي لموس، باعتبار التغيرات الاجتماعية التي طرأت ومازالت تنتج آثارها في المجتمعات التي شكلت الموضوع الكلاسيكي للعمل الإثنوغرافي والدراسة الإتنولوجية والأنتروبولوجية.

- يأخذ مفهوم الملاحظة عند موس بعده المنهجي المتمثل في مباشرة الملاحظة الميدانية وتسجيل ما تحتويه الأشياء الاجتماعية من عناصر تحيل على الأنماط الجماعية في التفكير والإحساس والفعل والوجود. لكنّ هذه الملاحظة محكومة بهيكلة أو ببناء قبلي grille d'observation يسعى من خلاله الباحث الإثنوغرافي إلى تنظيم عمله وإعداد برنامج يوجه ملاحظاته ويتوخى الدقة والشمولية في آن واحد، وهذا ما يفسّر التصنيف الذي يضعه موس لمختلف الجوانب والأنشطة التي تشكل مجموع الحياة الاجتماعية للمجتمع المدروس. وممّا يجسد أكثر الطابع المنهجي، الميداني والإجرائي والمباشر لمفهوم الملاحظة لديه في عمله هذا تحديده طرق الملاحظة في إطار التمييز بين طرق التسجيل الخاصة بملاحظة

17- Ibid, p. 29.

يعتمد مارسيل موس في مناقشته لتقنية استعمالات النار على دراسات مجموعة من المؤلفين، هم:

Cline, W., «Mining and metallurgy in Negro Africa», *American Anthropologist, general series of Anthropology*, no 5, 1937. – Hough, W, *Fire as an agent in human culture*, Smithsonian Institution.U. S. National Museum, Bull. 39. Washington, 1926. – Leroi Gourhan, A., *L'Homme et la matière*, Paris, 1943, pp. 202-213.

18 - Ibid., p. 31.



الأشياء المادية وطرق التسجيل الخاصة بملاحظة الأشياء الرمزية، فيدمج في إطار الصنف الأول الطريقة المورفولوجية والكارطوغرافية والطريقة الفوتوغرافية والطريقة السمعية البصرية والطريقة السوسيولوجية والطريقة الفيلولوجية. وسواء تعلق الأمر بهذه الطريقة أو تلك، فإنّ العمل من داخلها يخص بالأساس وقبل كل شيء تسجيل الملاحظات الميدانية. ويلي عملية التسجيل الوصفية هذه التي تنصب مباشرة على الظواهر والأنشطة الاجتماعية العمل التصنيفي الذي ينبني على الخصائص المحايثة لهذه الظواهر وهذه الأنشطة. بل إنّ موس يدعو بخصوص بعض الوقائع الاجتماعية إلى إجراء إحصائيات لتقييم اطرادها؛ وهذا الاطراد يبرز الطابع الإكراهي للمنطق الخاص بهذه الوقائع الذي يشتغل خارج إرادة المنخرطين فيها. يتضح إذن كيف يشكل العمل المنهجي الذي يحتويه مؤلف موس تجسيداً للمبادئ والمنطلقات المعرفية والمنهجية العامة التي وضعها دوركايم في مؤلفه التأسيسي «قواعد المنهج في علم الاجتماع».

- يتعلق الأمر في عمل موس بالعمل الإثنوغرافي الشامل لجميع مجالات الحياة الاجتماعية للمجتمع المدروس: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأنشطة التقنية والممارسات السحرية والطقوسية والمعتقدات الأسطورية والدينية....، ولا شك أنّ هذا العمل ليس غاية معرفية في حد ذاته، فطابعه الشمولي يفسّر الحاجة إليه كمادة أولية للبحث الإثنولوجي في مرحلة أولى، ولإجراء مقارنات بين المجتمعات المدروسة إثنوغرافياً وإثنولوجياً في أفق بناء معرفية أنتروبولوجية بالمجتمع الإنساني. كما يمكن انطلاقاً من أبحاث إثنوغرافية شاملة لعدد من المجتمعات وضع نظريات معرفية قطاعية تخصّ جانباً أو جوانب معينة من الحياة الاجتماعية كنظرية السحر لموس نفسه، والنظريات الخاصة بأنظمة القرابة وغيرها. ينطبق الأمر نفسه على الأصناف المتعددة للأنتروبولوجيا: الأنتروبولوجيا الاجتماعية، والأنتروبولوجيا السياسية، والأنتروبولوجيا الثقافية. لكنّ بناء نظرية قطاعية معينة أو العمل ضمن صنف من الأصناف المذكورة للأنتروبولوجيا، لا يعفي من الناحية المعرفية ولا حتى موضوعياً من بحث في الجوانب التي لا تتأطر مباشرة في القطاع المعرفي أو النظري المعني، لأنّ هذا القطاع ـ والجانب أو الجوانب التي ينصب عليها)ـ ينخرط موضوعياً وعضوياً وجدلياً في علاقات وثيقة بالقطاعات الأخرى والجوانب التي تشملها. فبين التنظيم الاجتماعي وعلاقات القرابة والأنشطة التقنية والسحرية والمنظومة الأسطورية أو الدينية وحدة عضوية خفية يشتغل منطقها في كلّ هذه الجوانب المذكورة، على الأخص في المجتمعات غير المتمايزة. هذه الوحدة العضوية التي عبر عنهاKroeber بالبنية فوق-العضوية للمجتمع، هي المنظومة باعتبارها مبدأ الاندماج الذي تنطلق منه وترجع إليه كلّ الممارسات والأنشطة والمعتقدات. وهذا ما يتبين من إلحاح موس في كلّ ممارسة أو نشاط يكون موضوعاً للملاحظة على تسجيل الأفكار والعناصر الأسطورية أو الدينية الكامنة وراءها والطقوس المصاحبة لها.

- تنصبّ الملاحظة الأخيرة على الكيفية التي يمكن بها استعمال المنهج الإثنوغرافي في دراسة المجتمعات التقليدية أو «البدائية» في إطار التغير الاجتماعي الذي تعيش في خضمه هذه المجتمعات. على سبيل المثال، تعيش القرى المغربية، على الأخص في العقدين الأخيرين، زخماً من التحولات كان الفاعل الأساسي فيها هو الدينامية الخارجية التي أنتجت آثارها من خلال برامج إعداد التراب الوطني الخاصة بالوسط القروي التي عملت على فكّ العزلة عنه. إذ شملت هذه البرامج بدرجات متفاوتة بين مختلف القرى حسب موقعها على التراب مشاريع الكهربة وتوفير مياه الشرب والإدماج في الشبكة الوطنية للطرق وفي شبكة الاتصال اللاسلكي وتعزيز البنيات المدرسية والصحية والتغطية الإدارية. بغض النظر عن الأهداف التنموية والسياسية التي ترمي إلى تحقيقها هذه البرامج الأساسية المهيكلة، ليس من شك في أنها موضوعاً

أوجدت دينامية تغيير ما زالت تنتج آثارها على مستوى الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتقنية. علاوة على ذلك، من طبيعة هذه التحولات أن تجعل البادية أكثر انفتاحاً على المجال المدني سواء من خلال ارتفاع حجم ووتيرة التراقص بين الوسطين أو عبر الوسائل السمعية ـ البصرية وأن يشكل هذا الانفتاح عاملاً لنشر القيم والممارسات المدنية المحتوية لعناصر ثقافية مطبوعة بخاتم «الحداثة» وحاملة لتوجهات استهلاكية. وفي حالات عدة تحولت قرى إلى بؤر حضرية آخذة في الاتساع، وتغيرت بذلك مورفلوجيتها من نمط توزيع سكني قروي إلى نمط على الشاكلة الحضرية، إمّا بصورة تلقائية أو بصورة موجهة اعتماداً على وثيقة تعمير أخذت شكل تصميم تهيئة بدل تصميم تنمية انطلاقاً من التسعينيات بهدف التحكم أكثر في المد التلقائي لتمدن القرى المعنية. تطرح التجليات المتعددة والمتداخلة للتغير بعض الصعوبات المنهجية حين إجراء بحث إثنوغرافي شامل لهذه المظاهر. يلاحظ أنّ الجرد الإثنوغرافي للنقط المتعددة والمندرجة ضمن كلّ محور من المحاور المختلفة التي يجب أن يشملها البحث يخصّ ما هو قائم في الزمن الراهن لإجراء هذا البحث. ويتضح ذلك بالأخص من خلال طرق الملاحظة التي يقترحها موس بغية تحصيل وضمان قدر كافٍ من الموضوعية للجرد المنجز. وحتى الطريقة السوسيولوجية التي يقصد بها دراسة تاريخ المجتمع المدروس عبر عدد معين من الأجيال، فإنها تخصّ فقط التنظيمات الاجتماعية والعمق الجينيالوجي للأسر المكونة لهذا المجتمع. فالسؤال المطروح على الباحث الإثنوغرافي لمجتمع قروي يعيش تغيراً شاملاً كما هو الحال في القرى المغربية يرتبط بالكيفية التي عليه اتباعها لإدماج عنصر التغير كمكون يخترق كلّ المحاور والنقاط التي من المفروض أن يشملها البحث، أي بعبارة أخرى على الباحث أن يتساءل: ما الذي كان عليه الحال بخصوص ممارسة معينة منذ زمن معين؟ وما العناصر التي طالها التغير فيها؟ وأي عناصر بقيت عصية عليه؟ وما العناصر المستجدة التي أتت بها ديناميته؟ وليس من شك في أنّ تطبيق المنهج الإثنوغرافي كما وضعه موس في الحواضر سيطرح مشاكل أكثر حدة من الصعوبات المشار إليها بخصوص الوسط القروي في مجالات عدة أضحت على مستوى عالٍ من التعقيد، وانخرطت بنسبة معينة في مسلسل التمايز المطرد والتغير المستمر:

- الأشكال التنظيمية الاجتماعية والسياسية والقانونية للمجتمع.

- الأنشطة والتنظيمات الاقتصادية.

- الأنشطة المعرفية والتكنولوجية البالغة التعقيد والمنخرطة في علاقات معقدة مع الأنشطة والأشكال التنظيمية المبينة فوقه.

إضافة إلى المشاكل التي تطرحها هذه الخصوصيات وفي ارتباط بها، يصعب على باحث واحد بخبرة محدودة في مجاله المعرفي إجراء بحث إثنوغرافي يستوفي شرط الشمولية كما أراد ذلك موس. لذلك يتحتم لاستيفاء هذا الشرط اقتسام العمل بين مجموعة باحثين بتخصصات وبخبرات متنوعة ضرورية ولا ريب لإجراء مسح شامل ودقيق للمجتمع الحضري المراد دراسته.

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950

السوسيولوجيا: موضوعها ومنهجها[1]

◆ بول فوكوني ومارسيل موس
ترجمة: هدى كريملي
(المغرب)

مراجعة: حسن أحجيج

ابتكر أوجست كونت كلمة سوسيولوجيا للإشارة إلى علم المجتمعات. وعلى الرغم من أنّها تتكون من جذر لاتيني ولاحقة يونانية، الشيء الذي جعل الطهرانيين يرفضونها ويأبون الاعتراف بها لمدة طويلة، فإنّها أصبحت اليوم تحظى باعتراف جميع اللغات الأوروبية. سنحاول أن نحدد على التوالي كلاًّ من موضوع السوسيولوجيا والمنهج الذي تستعمله. ثم سنشير إلى الفروع الرئيسية للعلم الذي يشير إليه هذا الاسم.

سيلاحظ القارئ بسهولة أنّنا نستلهم مباشرة بعض أفكار دوركايم الواردة في مختلف مؤلفاته. وإذا كنا نتبنى هذه الأفكار، فليس لأنّها تبدو لنا أفكاراً مبرَّرةً بأسباب نظرية، وإنّما أيضاً لكونها تعبر عن تلك المبادئ التي تسعى مختلف العلوم الاجتماعية خلال تطورها إلى أن تصبح واعية بها أكثر فـأكثر.

I- موضوع السوسيولوجيا

ما زال يحدث للبعض أن يرفض إمكانية وجود السوسيولوجيا لأنّها حديثة العهد ولأنّها تكاد تخرج من الحقبة الفلسفية. إنّ جميع التقاليد الميتافيزيقية التي تجعل من الإنسان كائنًا متفرداً، خارج الطبيعة، والتي تنظر إلى أفعاله باعتبارها وقائع مطلقة الاختلاف عن الوقائع الطبيعة، تقاوم تقدم الفكر السوسيولوجي. غير أنّ السوسيولوجي ليس مطالباً بتبرير أبحاثه بحجج فلسفية. بل يجب عليه أن يشرع في إنجاز عمله حالما يستشف إمكانية ذلك. ولا يمكن للنظريات الفلسفية، بما فيها النظريات التقليدية، أن تمثل عوائق أمام شرعية طرق عمله. فضلاً عن ذلك، إذا كانت الدراسة العلمية للمجتمعات، كما هو محتمل، تفرض تصوراً مختلفاً للطبيعة البشرية، فيجب على الفلسفة أن تنسجم مع العلم، شريطة أن يحصل هذا الأخير على نتائج. لكن ليس على العلم أن يتوقع شيئاً أكثر من تجنب تلك العواقب البعيدة لاكتشافاته.

---

1 العنوان الأصلي للنص:

Mauss, M. et P. Fauconnet, «Sociologie», *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901.

وأعيد نشره في:

Mauss, M., «La Sociologie: objet et méthode», in *Essais de sociologie*, Editions de Minuit, coll. «Essais», pp. 6-41, 1968-1969.

إنّ ما تصادر عليه السوسيولوجيا هو ببساطة أنّ الوقائع التي تُنْعَتُ بالاجتماعية توجد في الطبيعة، أي تخضع لمبدأ النظام والحتمية الكونيين، وبالتالي قابلة للفهم والتعقل. والحال أنّ هذه الفرضية ليست نتاج التأمل الميتافيزيقي؛ إنّها تصدر عن تعميم يبدو مشروعاً تماماً. إنّ تلك الفرضية، التي تُعتَبَرُ مبدأ كلِّ علم، توسعت تدريجيّاً لتشمل جميع المجالات، بما فيها تلكَ المجالات التي تبدو منفلتةً من قبضتها: إنّه لمن المعقول إذن افتراض أنّ المجال الاجتماعي- إذا كان هناك مجالٌ يستحق نعتَه بهذه الصفة- ليس استثناءً. ليس السوسيولوجي مطالباً بالبرهنة على أنّ الظواهر الاجتماعية تخضع للقانون؛ بل إنّ خصوم السوسيولوجيا هم المطالبون بتقديم الدليل النقيض. ذلك لأنّه ينبغي التسليم مسبقاً بأنّ ما ثبتت صحته من الوقائع الفيزيقية والبيولوجية والنفسية يسري كذلك على الوقائع الاجتماعية، ذلك أنّ فشلاً نهائياً وحده يمكنه أن يدمر هذا الحدس المنطقي. والحال أنّه لم يعد هناك منذ اليوم مبرر للخوف من هذا الفشل. ولم يعد ممكناً أبداً القول إنّه من الضروري إعادة بناء العلم برمته. ولا ننوي المبالغة في أهمية النتائج التي حققها؛ ولكن أخيراً، وبالرغم من كل التشكيكات، فإنّ العلم موجود ويتقدم: إنّه يطرح قضايا محددة ويلمح إلى بعض الحلول على الأقل. وكلما اتصل العلم بالوقائع انكشفت له انتظامات غير مشكوك فيها، وكذا تطابقات أدق مما كان من الممكن افتراضها من قبل؛ وبالتالي تقوى الإحساس بكوننا أمام نظام طبيعي لا يمكن التشكيك في وجوده إلا من قبل فلاسفة بعيدين عن الواقع الذي يتحدثون عنه.

لكن إذا كان لابد من التسليم دون اختبار مسبق بأنّ ما يسمى بالوقائع الاجتماعية وقائعُ طبيعيةٌ، قابلةٌ للتعقل وبالتالي يمكن أن يدرسها العلم، فإنّه ينبغي أن توجد وقائع تستطيع أن تسمى بهذا الاسم. ولكي يتشكل علم جديد، يكفي، بل ويجب، من جهة أن ينطبق على نظام من الوقائع متمايزٍ بوضوح عن تلك الوقائع التي تهتم بها علوم أخرى؛ ومن جهة أخرى أن تكون تلك الوقائع قابلةً لأَن ترتبط مباشرة بعضها ببعض وأن يُفسِّرَ بعضها بعضًا، دون أن يكون ضرورياً إقحامُ وقائع من نوع آخر. ذلك أنّ علماً لا يستطيع تفسيرَ الوقائع المشكِّلة لموضوعه إلا باللجوء إلى علم آخر يمكن أن يتم خلطه مع هذا الأخير. فهل استجابت السوسيولوجيا لهذا الشرط المزدوج؟

في الظاهرة الاجتماعية

أولاً، هل توجد وقائع اجتماعية نوعية؟ إنّ هناك من لا يزال ينكر ذلك علناً، ومن بين هؤلاء مفكرون يزعمون بأنّهم يمارسون السوسيولوجيا. ومثال غابرييل دوتارد (de Tarde) فريد من نوعه في هذا الباب. فالوقائع المسماة سوسيولوجية في رأيه ما هي إلا أفكار ومشاعر فردية انتشرت عبر المحاكاة. وليس لها بالتالي أيّ خاصية نوعية؛ وذلك لأنّ الواقعة لا تتغير طبيعتها نظراً لأنها متكررة إلى هذا الحد أو ذاك. ولن نناقش الآن هذه النظرية؛ لكن يمكن أن نلاحظ أنّها إذا كانت صحيحة، فإنّ السوسيولوجيا لن تكون مختلفة عن علم النفس الفردي، أي أنّ السوسيولوجيا بالمعنى الحصري لن تكون لها أيّ مادة للدراسة. وكيفما كانت النظرية، فإنّنا نستخلص الاستنتاج نفسه عندما ننكر خصوصية الوقائع الاجتماعية. هكذا ندرك منذئذ أهمية المسألة التي ندرسها.

هناك أمر أول ثابت، وهو أنّه توجد مجتمعات، أي تجمع من الكائنات البشرية. إنّ بعض هذه التجمعات دائم مثل الأمم، وبعضها الآخر مؤقت مثل الحشود، وبعضها كبير جداً كالكنائس الكبرى، وأخرى صغيرة كالأسرة المكونة من



الزوجين. غير أنه مهما كان حجم تلك الجماعات وشكلها هي والجماعات الأخرى التي يمكن عدها (طبقة، قبيلة، مجموعة مهنية، طبقة مغلقة، جماعة ترابية)، فإنّها تتميز كلُّها بهذه الخاصية، أي كونها مكوَّنة من عدد من الضمائر الفردية، وأنّها يؤثر بعضها في بعض. إنّنا نتعرف على المجتمعات من خلال حضور هذه الأفعال وردود الأفعال وهذه **التفاعلات**. والحال أنّ الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان يوجد بين هذه الوقائع التي تَحْدُثُ داخل هذه الجماعات وقائعُ تعبر عن طبيعة الجماعة بما هي جماعة، وليس فقط عن طبيعة الأفراد المكونين لها والصفات العامة للبشرية. هل توجد بينها وقائع هي ما هي عليه نظراً لأنّ الجماعة هي ما هي عليه؟، بهذا الشرط، وبه وحده، يمكن الحديث عن سوسيولوجيا بالمعنى الحصري الكلمة؛ إذ ستكون هناك إذن حياة خاصة بالمجتمع متميزة عن تلك الحياة التي يعيشها الأفراد أو بالأحرى متميزة عن تلك التي كان من الممكن أن يعيشوها لو كانوا معزولين.

والحال أنّه توجد بالفعل ظواهر متسمة بهذه الخاصيات، ينبغي فقط معرفة كيفية اكتشافها. وبالفعل، إنّ كلَّ ما يجري داخل جماعة اجتماعية ليس تمظهراً لحياة الجماعة بما هي كذلك، وبالتالي فإنّه ليس اجتماعياً، مثلما أنّ كلَّ ما يجري داخل الجسم ليس بيولوجيّاً خالصاً. يمكن للاضطرابات العَرَضِيّة والمحلية المحدَّدة بأسباب كونية، وكذلك لأحداث عادية متكررة بانتظام تهم جميع أعضاء المجموعة بدون استثناء، ألا يكون لها بأي حال خاصية الوقائع الاجتماعيّة. مثلاً، إنّ جميع الأفراد، باستثناء المرضى، يؤدون وظائفهم العضوية في شروط متماثلة بوضوح؛ وهكذا الشأن أيضًا بالنسبة إلى الوظائف السيكولوجية: إنّ ظواهر الإحساس والتمثل ورد الفعل والكبح تتشابه لدى جميع أعضاء الجماعة، وتخضع لدى الجميع إلى القوانين نفسها التي يدرسها علم النفس. لكن لا أحد يفكر في ترتيبها ضمن فئة الوقائع الاجتماعية على الرغم من طابعها العمومي. ذلك أنّها لا صلة لها البتة بطبيعة التجمع، وإنّما هي تعود إلى الطبيعة العضوية والنفسية للفرد. كما أنّها ظل فهي نفسها مهما كانت الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. وإذا كان من الممكن تصور إنسان يعيش في عزلة، سيكون من الممكن القول إنّ تلك الظواهر ستكون ما هي عليه ولو خارج أي مجتمع. وبالتالي إذا كانت الوقائع التي تجري في المجتمعات لا يتميز بعضها عن بعض إلا بدرجة التعميم، فلن يكون في وسعنا اعتبارها تمظهرات خاصة بالحياة الاجتماعية، ولن نستطيع بالتالي أن نجعل منها موضوع السوسيولوجيا.

ومع ذلك فإنّ وجود تلك الظواهر بديهي إلى درجة أن أشار إليه بعض الملاحظين الذين لم يكن في نيتهم تشكيلُ السوسيولوجيا. لقد لوحظ في كثير من الأحيان أنّ حشداً أو تَجمُّعاً لم يشعر ولم يفكر ولم يتصرف كما كان سيفعل الأفرادُ المعزولون؛ وأنّ مجتمعاتٍ متنوعةً جداً كالأسرة والتعاونية والأمة لها «عقل» وشخصية وعادات مثلها في ذلك مثل الأفراد. وبالتالي إنّنا نشعر في جميع الأحوال تمامًا بأنّ للجماعة أو الحشد أو المجتمع طبيعةً خاصة تحدِّد لدى الأفراد بعض أساليب الإحساس والتفكير والفعل، وبأنّ هؤلاء الأفراد لم يكن لتكون لديهم الميول والعادات والأحكام المسبقة نفسُها لو عاشوا في جماعات بشرية أخرى. والحال أنّ هذا الاستنتاج يمكن تعميمه. توجد بين الأفكار التي قد يتوفر عليها والأفعال التي قد ينجزها فردٌ معزولٌ والتمظهرات الجماعية هُوَّةٌ كبيرةٌ إلى درجة أنّه يجب إرجاع تلك التمظهرات إلى طبيعةٍ جديدةٍ وإلى قوى فريدةٍ من نوعها وإلا ستظل عصية على الفهم.



لنفترض مثلاً تمظهرات المجال الاقتصادي في المجتمعات الغربية الحديثة: الإنتاج الصناعي للبضائع، التقسيم الأقصى للعمل، التبادل الدولي، شركات الرساميل، النقد، القرض، الربح، الفائدة، الأجر، إلخ. لنتخيل ذلك العددَ الهائلَ من المفاهيم والمؤسسات والعادات التي تقتضيها أبسطُ الأفعال التي يقوم بها تاجرٌ أو عاملٌ يبحث عما يضمن له حياته؛ من الواضح أنّه لا هذا ولا ذاك ابتكر تلك الأشكال التي يتخذها نشاطه بالضرورة؛ ولا واحد منها اخترع القرض أو الفائدة أو الأجر أو المبادلة أو النقد. وكل ما يمكن أن ننسبه إلى كل منهما لا يعدو أن يكون ميلاً عاماً إلى الحصول على الغذاء الضروري وعلى الاحتماء ضد دوائر الزمن، أو بعبارة أخرى ميلاً إلى المنافسة والربح، إلخ. إنّ المشاعرَ نفسَها التي تبدو تلقائية، مثل حب العمل والترفيه والرفاه، ما هي في الواقع إلا نتاج ثقافة اجتماعية ما دامت لا توجد لدى بعض الشعوب وتتنوع بشكل لانهائي داخل المجتمع نفسه بتنوع شرائح ساكنته. والحال أنّ هذه الحاجات وحدها قد تحدد عدداً صغيراً من الأفعال البسيطة جداً والتي تتناقض بكيفية أكثر وضوحاً مع الأشكال شديدة التعقيد التي يتصرف داخلها الإنسان الاقتصادي اليوم. وليس تعقيد هذه الأشكال فقط هو ما يشهد على أنّ أصلها خارج عن الأفراد، وإنّما بالأساس الطريقة التي تفرض نفسها على الفرد. إنّ هذا الأخير ملزم إلى حدّ ما بالخضوع لها. فتارة إنّ القانون نفسه هو الذي يكرهه عليها، أو إنّها العادات التي لا تقل إكراهاً من القانون. هكذا كان رجل الصناعة حتى عهد قريب مجبراً على صناعة منتجات وفق مقياس وجودة محدَّدين، مثلما هو خاضع اليوم لمختلف القوانين، ولا أحد اليوم يمكنه رفض قبول النقد القانوني مقابل قيمته القانونية. وتارة أخرى فإنّ قوة الأشياء تحطم الأفراد إذا ما حاولوا التمرد عليها: هكذا فإنّ التاجر الذي قد يرغب في التخلي عن القرض، والمنتج الذي يرغب في استهلاك منتوجاته، وباختصار العامل الذي يرغب في أن يعيد لوحده إنشاء قواعد نشاطه الاقتصادي، سيجد نفسه محكوماً عليه بالإفلاس المحقق.

إنّ اللغة واقعة أخرى سمتها الاجتماعية بادية للعيان: فالطفل يتعلم بالاستعمال وبالدرس لغةً ذاتَ معجم ونَحْوٍ وُجدَا لقرونٍ خلت، وذاتَ أصول مجهولة، يتلقاها جاهزةً ويجب عليه تلقيها واستعمالها دون أن يحدث فيها تغييراتٍ كبيرة. سيحاول عبثاَ أن يخلق لنفسه لغة أصيلة: لن يصل فحسب إلى محاكاة خرقاء للغة أخرى قائمة، بل إن تلك اللغة لن تساعده في التعبير عن فكره؛ وقد تحكم عليه بالعزلة وما يشبه الموت الفكري. إنّ مجرد خرق هذه القواعد والاستعمالات التقليدية سيجعله يصطدم عموماَ بمقاومة شديدة من طرف الرأي العام. وذلك لأنّ اللغة ليست مجرد نسق من الكلمات؛ بل إنّ لها عبقرية خاصة، وتستلزم أسلوباً في الإدراك والتحليل والتنسيق. وبالتالي فإنّ اللغة هي الوسيلة التي بواسطتها تفرض علينا الجماعةُ الأشكالَ الرئيسيةً لفكرنا.

قد يبدو أنّ العلاقاتِ الزواجيةَ والأسرية هي بالضرورة ما هي عليه بفضل الطبيعة البشرية، وأنّه يكفي لتفسيرها التذكيرُ ببعض الخاصيات العامة جداً، العضوية والسيكولوجية، للفرد البشري. إلا أنّه من جهة أخرى، تخبرنا الملاحظةُ التاريخيةُ بأنّ نماذج الزيجات والأسر كانت ولا تزال كثيرة جدًّا ومتنوعةً؛ إنّها تكشف لنا عن التعقيد الرائع أحياناً لأشكال الزواج والعلاقات الأسرية. ومن جهة أخرى، نعرف جميعاً أنّ العلاقات الأسرية ليست علاقات عاطفية فقط، وأنّه توجد بيننا وبين وَالدِينَا الذين لا يمكن ألا نكون على معرفة بهم روابطُ قانونيةٌ انعقدت دون موافقتنا ورغماَ عنا؛ ونعرف أنّ الزواج ليس تزاوجاً فقط، وأنّ القانون والأعراف تفرض على الرجل الذي يتزوج امرأة أفعالاً محددةً وإجراءات معقدة. ومن الواضح أنّ الميول العضوية للإنسان إلى التزاوج أو إلى الإنجاب، بل وحتى مشاعر الغيرة الجنسية أو الحنان الأبوي



التي ننسبها إلى الإنسان مجاناً، لا تستطيع، بأيّ درجة كانت، أن تفسّر تعقيد العادات الزوجية والأسرية ولا طابعها الإلزامي بالخصوص.

كما أنّ أعم المشاعر الدينية التي اعتدنا على إسنادها إلى الإنسان وإلى الحيوانات كذلك -احترام الكائنات العليا والخوف منها، الدوار الذي يحدثه التفكير في اللامتناهي- لا تستطيع أن تنتج إلا أفعالاً دينية بسيطة جداً وغير محددة: إذ إنّ أيَّ فردٍ يَتَمَثّلُ، تحت تأثير عواطفه، وبطريقته الخاصة الكائنات العليا ويعبر لها عن مشاعره بالكيفية التي تبدو له مناسبة. والحال أنّ ديناً بهذه البساطة واللاتحديد والفردية لم يوجد قط. فالمؤمن يُصدِّق بعض المعتقدات ويتصرف وفقاً لشعائر شديدة التعقيد ألهمته إياها الكنيسةُ أو الجماعة الدينية التي ينتمي إليها؛ وهو عموماَ، يعرف بشكل سيء تلك المعتقدات والشعائر، وإنّ حياته الدينية تقوم أساساَ على مشاركة بعيدة في تلك المعتقدات وفي أفعالِ أناسٍ موكول إليهم معرفة الأمور المقدسة والدخول في علاقة معها. إنّ هؤلاء الناس أنفسهم لم يخترعوا تلك المعتقدات ولا تلك الشعائر، بل إنّ التقليد هو من علمهم إياها، وهم يسهرون بالخصوص على حمايتها من أي تغيير. لا تفسر المشاعر الفردية لأي مؤمن إذن نسق التمثلات المعقد ولا الممارسات التي تكوِّن الدين، ولا السلطة التي بواسطتها تُفْرَضُ على جميع أعضاء الكنيسة أساليبُ التفكير والتصرف.

هكذا، فإنّ الأشكالَ التي تتطور وفقاً لها الحياةُ العاطفية والفكرية والعملية للفرد، سبقته في الوجود وستستمر بعده. وذلك لأنّ هذا الفرد إنسان يأكل ويفكر ويلهو، إلخ، ولكنّه إذا كان سلوكُه محدَّداً بميولٍ يشترك فيها مع جميع الناس، فإنّ الأشكال الدقيقة التي يتخذها نشاطه في كل لحظة من التاريخ تتوقف على شروط أخرى تتنوع من مجتمع إلى آخر وتتغير مع الزمن داخل كل المجتمع الواحد: إنّها مجموع العادات الجماعية. وتوجد بين هذه العادات أنواع عديدة. فمنها ما تستدعي التفكير فيها بسبب أهميتها نفسها. إذ نعيها ونودعها في صيغٍ مكتوبةٍ أو شفهيةٍ تعبر عن الكيفية التي اعتادت بها الجماعة على التصرف، وكيف تفرض الجماعة على أعضائها كيفية التصرف؛ إنّ هذه الصيغ الآمرة هي قواعد القانون والمسلمات الأخلاقية وتعاليم الشعائر ومواد المعتقدات، إلخ. وتبقى العادات الأخرى غير معبر عنها وغامضة ولاشعورية إلى هذا الحد أو ذاك. إنّها الأعراف والطبائع والخرافات الشعبية التي نلاحظها دون أن نعرف أنّنا ملزمون بها، بل ومما تتكون بالضبط. إلا أنّ هذه الظاهرة ذات طبيعة واحدة في الحالتين معًا. فالأمر يتعلق بأساليب الفعل والتفكير التي رسخها التقليد والتي يفرضها المجتمع على الأفراد. إنّ هذه العادات الجماعية والتحولات التي تمر بها باستمرار هي موضوع السوسيولوجيا الخاص.

علاوة على ذلك، يمكن من الآن البرهنةُ بشكل مباشر على أنّ تلك العادات الجماعية هي تمظهرات للحياة الجماعية بما هي جماعة. لقد أشاع التاريخ المقارن للقانون والأديان الفكرة القائلة إنّ بعض المؤسسات تشكل مع مؤسسات أخرى نسقاً، وأنّ الأولى لا يمكن لها أن تتغير دون أن تتغير الثانية. مثلاً، معروف أنّه توجد صلات بين الطوطمية والزواج الخارجي، وبين إحدى هاتين الممارستين وتنظيم العشيرة؛ ومعروف أنّ نظام السلطة الأبيسية يقيم علاقة مع نظام المدينة، إلخ. وبصفة عامة، اعتاد المؤرخون على إبراز العلاقات التي تدعمها مختلف المؤسسات في حقبة واحدة، وكذا على عدم عزل مؤسسة ما عن الوسط الذي ظهرت فيه. وأخيراً، إنّنا نميل أكثر فأكثر إلى البحث في خاصيات وسط اجتماعي (حجمه،



كثافته، نمط تركيبته، إلخ) عن تفسير للظواهر العامة التي تحدث فيه: مثلاً، إبراز التغييرات العميقة التي يحدثها التوسعُ الحضريُّ في الحضارة الزراعية، وكيف يُحدِّدُ شكلُ السكن التنظيمَ الأسريَّ. والحال إذا كانت المؤسسات يتوقف بعضها على بعض وتتوقف جميعُها على تركيبة الجماعة الاجتماعية، فذلك لأنّها تعبر عن هذه الأخيرة. ولا يمكن تفسير هذه التبعية المتبادلة بين الظواهر لو كانت إنتاجات للإرادات الخاصة والمتقلبة بهذا القدر أو ذاك. وعلى عكس ذلك، ستعبر عن نفسها لو كانت إنتاجات قوى غير شخصية تهيمن على الأفراد أنفسهم.

يمكن استخلاص برهان آخر من دراسة الإحصاءات. معروف أنّ الأرقامَ التي تعبر عن عدد الزيجات والولادات وحالات الانتحار والجرائم التي تحدث في مجتمع ما هي أرقامٌ ثابتة بكيفية ملحوظة، أو إذا ما تنوعت، فليس ذلك بفروق مفاجئة وغير منتظمة، وإنّما عمومًا ببطء وانتظام. إنّ ثباتها وانتظامها متساويان على الأقل مع الظواهر التي، مثل الوفيات، تعود بالأساس إلى أسباب جسدية. والحال أنه من الواضح أنّ الأسباب التي تدفع هذا الفرد أو ذاك إلى الزواج أو إلى ارتكاب جريمة إنّما هي أسباب خاصة وطارئة؛ فليست هذه الأسباب إذن هي ما يمكنها تفسير نسبة الزواج أو الجريمة في مجتمع ما. ينبغي التسليم بوجود بعض الحالات الاجتماعية، المختلفة تماماً عن الحالات الفردية الخالصة، التي تحدد في معدل الزواج ومعدل الجريمة. ولن نفهم مثلاً أنّ نسبة الانتحار أكثر ارتفاعاً في المجتمعات البروتستانتية منها في المجتمعات الكاثوليكية، وفي عالم التجارة منها في عالم الزراعة، لو لم نسلم بأنّ هذا ميل جماعيّ إلى الانتحار يتمظهر في الأوساط البروتستانتية وفي أوساط التجارة بمقتضى تنظيماتها نفسها.

توجد إذن ظواهر اجتماعية خالصة تختلف عن الظواهر التي تدرسها علوم أخرى تدرس الإنسان مثل علم النفس: إنّ تلك الظواهر هي التي تمثل مادة السوسيولوجيا. لكن لا يكفي إقامة وجود تلك الظواهر على أساس بعض الأمثلة وبعض الاعتبارات العامة. بل يجب أيضًا معرفة العلامة التي يمكن تمييزها بها، بحيث لا نخاطر بتركها تفلت منا ولا بخلطها بالظواهر التي تخص علوماً أخرى. انطلاقاً مما قيل، تتميز الطبيعة الاجتماعية بالضبط بكونها تبدو وكأنّها مضافة إلى الطبيعة الفردية؛ إنّها تعبر عن نفسها بواسطة أفكار أو أفعال تفرض نفسها علينا كلياً من الخارج، حتى وإن كنا نساهم نحن في إنتاجها. إنّ هذه العلامة الخارجية هي ما ينبغي اكتشافها.

وفي عدد كبير من الحالات، تكون أفضل سمة هي السمة الإلزامية التي تميز الأساليب الاجتماعية للفعل والتفكير. إنّ العديد من القواعد القانونية والدينية والأخلاقية المنقوشة في عمق الفؤاد أو المعبر عنها في صيغ مشروعة، والتي يخضع لها الناس تلقائياَ أو المستلهمة عن طريق الإكراه، تعتبر قواعد إلزامية بشكل صارم. فغالبية الأفراد يطيعونها؛ بل إنّ أولئك الذين يخرقونها يعرفون بأنّهم أخلّوا بالواجب؛ وفي كل الحالات، يذكرهم المجتمع بالطابع الإلزامي لنظامه بتوزيع العقوبة عليهم. ومهما كانت طبيعة العقوبة وشدتها، سواء نفياَ أو إعداماً، تعويضاً عن الضرر أو حبساً، احتقاراً عمومياً، توبيخاً، مجرد وسم بالانحراف، بدرجات متفاوتة وبأشكال مختلفة، فإنّ الظاهرة تظل هي نفسها: تحتج الجماعة ضد خرق القواعد الجماعية للتفكير والفعل. والحال أنّ ذلك الاحتجاج ليس له إلا معنى واحد: إنّ أساليب التفكير والفعل التي تفرضها المجموعة أساليب خاصة للتفكير والفعل. وإذا كانت الجماعة لا تسمح بالخروج عنها، فذلك لأنّها ترى فيها تمظهرات لشخصيتها، وأنّ الخروج عنها يقلل من قيمتها ويدمرها. علاوة على ذلك، إذا لم يكن لقواعد التفكير والفعل

أصل اجتماعي، فمن أين عساها تكون؟ إنّ القاعدة التي يعتبر الفرد نفسه خاضعاً لها لا يمكن أن تكون من صنع هذا الفرد: ذلك أنّ كل إلزام يقتضي وجود سلطة أسمى من الفرد المُلْزَم، ويلهمه الاحترام الذي يعتبر العنصر الأساسي للشعور بالإلزام. فإذا أسقطنا تدخل كائنات خارقة، فإنّنا لن نجد خارج الفرد وفوقه إلا مصدراً واحداً للإلزام، وهو المجتمع أو بالأحرى مجموع المجتمعات التي يكون الفرد عضواً فيها.

ها هي إذا مجموعة من الظواهر الاجتماعية التي يمكن التعرف عليها بسهولة والتي تعتبر ذات أهمية أولى. ذلك لأنّ القانون والأخلاق والدين تشكل جزءاً بارزاً في الحياة الاجتماعية. وحتى في المجتمعات الدنيا، لا وجود البتة لأيّ مظاهر جماعية لا تدخل في إحدى تلك الفئات. وليس للإنسان فيها تفكير ولا نشاط خاصين به؛ إنّ الكلام والعمليات الاقتصادية واللباس نفسه غالبًا ما تتخذ لديه طابعًا دينياً، وبالتالي تكون ملزمة. ولكن يوجد في المجتمعات العليا عدد كبير من الحالات لا يتم فيها الشعور بالضغط المجتمعي بوصفه إلزامًا: يبدو الفرد وكأنّه يتمتع باستقلالية كبيرة في المجال الاقتصادي والقانوني بل والديني. لا يعني هذا غياب كل إكراه: لقد بينا أعلاه المظاهر التي يكتسيها ذلك الإكراه في النظام الاقتصادي والنظام اللغوي، وإلى كم يحتاج الفرد حتى يصبح حرّاً في أساليب الفعل هذه. إلا أنّه لا وجود لإلزام مُصَرَّحٍ به، ولا عقوبات محددة؛ فالتجديد والخرق غير منصوص عليهما مبدئياً. فمن الضروري إذن البحث عن معيار آخر يسمح بتمييز تلك العادات التي ليست طبيعتُها الخاصة أقل عرضةً للجدال وإن كانت أقل ظهوراً بشكل مباشر.

وبالفعل، إنّها عرضةٌ للجدال لأنّ كلَّ فردٍ يجدها مكوَّنةً مسبقاً ومُمَأْسَسَةً بما أنّه ليس هو من صنعها، وبما أنّه يحصل عليها من الخارج؛ إنّها إذن قائمةٌ مسبقاً. وسواء أكان الفرد ممنوعاً من الابتعاد عن تلك العادات أم لا، فإنّها كانت موجودة في اللحظة التي يسأل فيها نفسه كيف يجب عليه أن يتصرف؛ إنّها نماذج سلوكية تقترحها عليه تلك العادات. كما يُلاحَظُ أنّها تتسرب إليه من الخارج في لحظة معينة إن صح التعبير. يحدث هذا التسرب في أغلب الحالات عن طريق التربية، عامة كانت أو خاصة. كما أنّ كل جيل يتلقى من الجيل السابق قواعد الأخلاق، وقواعد التأدب المعمول بها، ولغته، وأذواقه الأساسية، مثلما يتلقى كل عامل من أسلافه قواعد تقنيته المهنية. إنّ التربية هي بالضبط الإجراء الذي بواسطته يُضافُ الكائنُ الاجتماعي في كل واحد منا إلى الكائن الفردي والكائن الأخلاقي والكائن الحيواني؛ إنّها العملية التي بفضلها يُنشَّأُ الطفل اجتماعيّاً بسرعة. تقدم هذه الملاحظات لنا خاصيةً للواقعة الاجتماعية أكثر عمومية من السابقة: إنّ جميع أساليب الفعل والتفكير التي يجدها الفرد قائمةً سلفاً والتي يتم نقلُها عموماً عبر التربية هي أساليب اجتماعية.

حبذا لو وُجِدَ لفظٌ خاصٌّ يدل على تلك الوقائع الخاصة، ويبدو أنّ لفظ مؤسسات سيكون أكثر ملاءمة. وبالفعل، ما هي المؤسسة إن لم تكن مجموعةً مُمَأْسَسَةً من الأفعال أو الأفكار التي يجدها الأفراد أمامهم والتي تفرض نفسها عليهم بهذا القدر أو ذاك؟ ليس هناك مبررٌ لتخصيص تلك العبارة للتوافقات الاجتماعية الأساسية فقط كما جرت العادة. إنّنا نقصد إذن بهذا اللفظ العادات والموضات والأحكام المسبقة والخرافات، وكذا الدساتير السياسية والتنظيمات القانونية الأساسية؛ ذلك لأنّ لكل تلك الظواهر الطبيعة نفسها ولا تختلف إلا في الدرجة. وباختصار، تشغل المؤسسة في النظام الاجتماعي المكانة التي تشغلها الوظيفة في النظام البيولوجي: ومثلما أنّ علم الحياة هو علم الوظائف الحيوية، فإنّ علم المجتمع هو علم المؤسسات المُعرَّفة على هذا النحو.



لكن قد يقال إنّ المؤسسة هي الماضي؛ إنّها، بالتعريف، الشيء الثابت، وليست الشيء الحي. إذ تنتج في كل لحظة في المجتمعات المتجددة، من التنويعات اليومية للموضة إلى أكبر الثورات السياسية والأخلاقية. إلا أنّ جميع تلك التغييرات تكون دائمًا عبارة عن تعديلات، بدرجات متفاوتة، للمؤسسات القائمة. فالثورات لم تكن على الإطلاق إحلالاً حرفيّاً مفاجئاً لنظام جديد محل نظام قائم؛ فهي ليست إطلاقاً ولا يمكنها أن تكون إلا تحولات سريعة بهذا القدر أو ذاك، وتامة إلى هذا الحد أو ذاك. لا شيء يأتي من لا شيء: فالمؤسسات الجديدة لا يمكن أن تنتج إلا من المؤسسات القديمة، بما أنّ هذه الأخيرة هي الوحيدة الموجودة. وبالتالي، لكي يشمل تعريفُنا كلَّ المُعَرَّفِ، يكفينا ألا نتمسك بصيغة ساكنة وألا نحصر السوسيولوجيا في دراسة المؤسسة المفترض أنّها ساكنة. في الواقع، ليست المؤسسةُ المدركةُ بهذه الطريقة سوى تجريد. إنّ المؤسسات الحقيقية مؤسسات حية، أي تتغير بدون توقف: فقواعد الفعل لا تُفهَمُ ولا تُطَبَّقُ بالطريقة نفسها في لحظات متتالية، بينما الصيغ التي تعبر عنها تظل بدون تغيير. إنّ المؤسسات الحية، كما هي مُكوَّنة، تشتغل وتتحول في مختلف اللحظات التي تشكل الظواهر الاجتماعية الخالصة، مواضيع السوسيولوجيا.

إنّ الوقائع الوحيدة التي يمكن أن نعتبرها عن حق وقائع اجتماعية والتي يمكن مع ذلك أن تدخل بصعوبة في تعريف المؤسسات هي المؤسسات التي تنتج في مجتمعات بدون مؤسسات. غير أنّ المجتمعات التي لا مؤسسات لها هي وحدها مجرد تجمعات اجتماعية أو غير مستقرة وعابرة مثل الحشود، أو في طور التشكل. والحال أنّه يمكن القول عن هذه وتلك بأنّها لم تصبح بعد مجتمعات بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإنّما هي مجرد مجتمعات في طريق التكون، مع فارق أنّ بعضها مُقَدَّرٌ لها أن تبلغ نهاية تطورها وأن تحقق طبيعتها الاجتماعية، بينما تندثر المجتمعات الأخرى قبل أن تبلغ تكوّنَها النهائي. إنّنا هنا إذن عند الحدود التي تفصل العالم الاجتماعي عن العوالم الدنيا. وإنّ الظواهر المعنية توجد في طور تحولها إلى ظواهر اجتماعية وليست بعد ظواهر اجتماعية. ولن يفاجئنا إذن عدم قدرتها على الدخول بالضبط في أطر أي علم من العلوم. بالتأكيد، لا ينبغي للسوسيولوجيا أن تترفع عنها، لكنها لا تمثل موضوعها الخاص. فضلاً عن ذلك، لم نسع مطلقاً بتحليلنا السابق إلى اكتشاف تعريف نهائي وتام وشامل لجميع الظواهر الاجتماعية. يكفي أنّنا أبرزنا أنّ بعضَ الوقائع التي تستحق هذه التسمية موجودةٌ بالفعل، وأنّنا أشرنا إلى بعض العلامات التي نستطيع بها التعرف على أهمها. والمستقبلُ كفيلٌ بأن يستبدل هذه المعايير بمعايير أخرى أقل عيباً.

في التفسير السوسيولوجي

هكذا، إنّ للسوسيولوجيا موضوعًا خاصًّا ما دامت توجد وقائع اجتماعية خالصة؛ يبق لنا أن نرى ما إذا كانت تستجيب للشرط الثاني من الشروط التي سبقت الإشارة إليها، أي ما إذا كان هناك نمط تفسير سوسيولوجي لا يختلط مع غيره. إنّ أولَ نمطٍ تفسيريٍّ طُبّقَ منهجيّاً على تلك الوقائع هو النمط الذي ضلَّ مستعمَلاً لمدة طويلة فيما اتفق على تسميته بفلسفة التاريخ. وبالفعل، كانت فلسفةُ التاريخ شكلَ التأملِ السوسيولوجيِّ الذي يسبق مباشرة السوسيولوجيا بمعناها الدقيق. لقد نشأت السوسيولوجيا عن فلسفة التاريخ: إنّ كونت Comte هو الوريث المباشر لكوندورسي، وهو نفسه أسَّس فلسفةً للتاريخ بدلاً من أن يكون أنجز اكتشافات سوسيولوجية. إنّ ما يميز التفسير الفلسفي هو أنّه يفترض أنّ الإنسانَ، بل والبشريةَ عمومًا مستعدةٌ بطبيعتها لتطورٍ محدَّدٍ نجهد لاكتشاف توجهه ببحث مقتضب في الوقائع

التاريخية. إنّ الباحثين إذن يهملون مبدئيّاً ومنهجيّاً التفاصيلَ ليهتموا بأهم الخطوط. ولا يحاولون تفسير لماذا توجد هذه المؤسسة أو تلك في هذا النوع من المجتمعات، وفي حقبة معينة من تطورها: بل يكتفون فقط بالبحث عن الهدف الذي تتجه إليه البشرية، ويشيرون إلى المراحل التي يعتبرون المرور بها ضرورياً للاقتراب من ذلك الهدف.

لا حاجة إلى البرهنة على عدم كفاية هذا التفسير. فهو فقط لا يهمل، بشكل تعسفي، أكبر قسم من الواقع التاريخي، بل بما أنّه لم يعد ممكناً في الوقت الراهن الدفاع عن كون البشرية تسير في طريق واحدة وتتطور في اتجاه واحد، فإنّ كل تلك الأنساق تجد نفسها بلا أساس لهذا السبب وحده. إلا أنّ التفسيرات التي توجد اليوم في بعض المذاهب السوسيولوجية لا تختلف كثيراً عن سابقتها، اللهم ظاهرياَ. لقد تذرع كثيرون بكون المجتمع لا يتكون إلا من الأفراد ليبحثوا في طبيعة الأفراد عن الأسباب المحدِّدة التي بواسطتها يحاولون تفسير الوقائع. وعلى سبيل المثال، يشتغل سبنسر Spencer وتارد Tarde بهذه الطريقة. فقد خصص سبنسر الجزء الأول تقريباً من كتابه السوسيولوجيا لدراسة الإنسان البدائي جسديّاً، وانفعالياً، وفكريّاً. إنّه يفسر بخاصيات تلك الطبيعة البدائية المؤسساتِ الاجتماعيةَ الملاحظةَ عند أقدم الشعوب أو الأكثر همجية، وهي مؤسسات تتحول فيما بعد عبر التاريخ تبعاً لقوانين تطور عامة جداً. ويرى تارد في قوانين المحاكاة المبادئ السامية للسوسيولوجيا: إنّ الظواهر الاجتماعية أنماط من الفعل ذات جدوى في أغلب الأحيان، أبدعها بعض الأفراد وحاكاهم الآخرون جميعاً. إنّنا نعثر على طريقة التفسير نفسها في بعض العلوم الخاصة السوسيولوجية أو التي ينبغي أن تكون كذلك. هكذا يجد الاقتصاديون الكلاسيكيون في الطبيعة الفردية للإنسان الاقتصادي مبادئَ تفسيرٍ كافٍ لكلِّ الوقائع الاقتصادية: يسعى الإنسان دائمًا إلى الحصول على أكبر فائدة مقابل أقل مجهود، وينبغي للعلاقات الاقتصادية أن تكون بالضرورة على هذا النحو أو ذاك. ويبحث منظرو الحق الطبيعي كذلك عن السمات القانونية والأخلاقية للطبيعة البشرية، ويعتبرون المؤسسات القانونية محاولات إيجابية بهذا القدر أو ذاك لإرضاء صرامات تلك الطبيعة؛ إنّ الإنسان يعي ذاته تدريجيّاً، وتعد الحقوق الوضعية إنجازات تقريبية للحق الذي يحمله في ذاته.

تظهر عدم كفاية هذه الحلول بوضوح منذ اللحظة التي يُعتَرَفُ فيها بأنّ هناك أحداثاً ووقائع اجتماعية، أي منذ اللحظة التي يتم فيها تمييز الموضوع الخاص بالسوسيولوجيا. وبالفعل، إذا كانت الظواهرُ الاجتماعيةُ تمظهراتٍ لحياة الجماعات بما هي كذلك، فإنّها معقدةٌ لدرجة أنّ الاعتبارات المتعلقة بالطبيعة البشرية عمومًا لا تستطيع تفسيرها. لنأخذ مجدداً مثالاً مؤسسات الزواج والأسرة؛ تخضع العلاقات الجنسية فيها لقواعد شديدة التعقيد: إنّ التنظيم الأسري، المستقر جداً في المجتمع نفسه، يتغير كثيراً من مجتمع لآخر؛ فضلاً عن ذلك، يرتبط ذلك التنظيم ارتباطاً وثيقاً بالتنظيمين السياسي والاقتصادي اللذين يكتسيان خصائص مختلفة حسب المجتمعات. وإذا كان ما ينبغي تفسيره هنا هي الظواهر الاجتماعية، فإنّ مشاكل دقيقة تطرح نفسها: كيف تشكلت مختلف الأنظمة الزواجية والأسرية؟ هل نستطيع الربط بينها، والتمييز بين الأشكال اللاحقة والأشكال السابقة منها، حيث تظهر الأولى بمثابة نتاج لتحول الثانية؟ وإذا كان هذا ممكنًا، كيف تُفسَّرُ تلك التحولات، وما هي شروطها؟ وكيف تؤثر تشكيلات التنظيم الأسري في التنظيمات السياسية والاقتصادية؟ ومن جهة أخرى، كيف يشتغل التنظيم الأسري بعد تشكله؟ إنّ السوسيولوجيين الذين يعتمدون على السيكولوجيا الفردية وحدها مبدأً لتفسيراتهم لا يستطيعون تقديم أجوبة على هذه الأسئلة. إنّهم لا يستطيعون بالفعل تفسير تلك المؤسسات المتعددة والمتنوعة جداً إلا بربطها ببعض العناصر العامة للتكوين العضوي-النفسي للفرد: الغريزة الجنسية،

والميل إلى المِلْكيّة الحصرية لأنثى واحدة والغيرة عليها، والحب الأمومي والأبوي، والتقزز من ممارسة الجنس بين الأقارب، إلخ. إلا أنّ مثل هذه التفسيرات تبقى محط شك من الزاوية الفلسفية الخالصة: فهي فقط تسند إلى الإنسان المشاعر التي تعبر عن سلوكه، بينما تلك المشاعر بالضبط هي ما ينبغي تفسيرها؛ وهذا يعني إجمالاً تفسير الظاهرة بالفضائل الخفية للجواهر، وتفسير الاشتعال باللاهوب[2] وسقوط الأجسام بجاذبيتها. فضلاً عن ذلك، لا تحدد هذه التفسيرات أيّ علاقة دقيقة للتزامن أو التعاقب بين الظواهر، بل تعزلها بعضها عن بعض بشكل تعسفي وتقدمها خارج الزمن والمكان منفصلةً عن أيّ وسط محدد. وحتى عندما نفسر الزواج الأحادي بأنّ هذا النظام الأسري يشبع أفضل من غيره الغرائز البشرية ويضمن أفضل من أي نظام آخر حرية الزوجين وكرامتهما، سيبقى علينا أن نبحث عن سبب ظهور هذا النظام في مجتمعات دون أخرى، وفي هذه اللحظة من تطور المجتمع وليس في لحظة أخرى. ثالثًا، إنّ الخاصيات الجوهرية للطبيعة البشرية لا تتغير في جميع الأماكن، مع وجود فوارق دقيقة وعلى درجات مضبوطة. فكيف تستطيع تلك الخاصيات تفسير الأشكال المتنوعة جداً التي اكتستها كل مؤسسة عبر الزمن. إنّ الحب الأبوي والأمومي ومشاعر العاطفة النَّسَبِيّة متماثلة بشكل كبير عند البدائيين والمتحضرين؛ يا له من فرق بين التنظيم البدائي للأسرة والتنظيم الأسري الحالي، ويا لها من تغييرات حدثت بين هاتين الوضعيتين المتطرفتين! وأخيراً، لا تستطيع ميول الإنسان التي لا حصر لها تفسير الأشكال الدقيقة والمعقدة التي تكتسيها الحقائق التاريخية دائمًا. وليست الأنانية التي قد تدفع الإنسان إلى تملك الأشياء النافعة مصدر تلك القواعد المعقدة التي تشكل، في كل حقبة تاريخية، حق الملكية، وهي قواعد تتعلق بالموارد المالية والمتعة، بالأثاث والبنايات، وحق الارتفاق، إلخ. ومع ذلك، فإنّ حق الملكية لا وجود له على المستوى المجرد. إنّ ما يوجد هو حق الملكية كما هو أو كما كان منظماً، في فرنسا المعاصرة أو في روما القديمة، مع المبادئ المتعددة التي تحددهم. لن تستطيع السوسيولوجيا المفهومة على هذا النحو إذن الوصول بهذه الطريقة إلا إلى الخطوط العامة جداً، ما دام لا يمكن تقريبًا الإمساك بها بسبب اللاتحديد القوي للمؤسسات. إنّ تبني مثل تلك المبادئ يستلزم الاعتراف بأنّ أكبر جزء من الواقع الاجتماعي (كل تفاصيل المؤسسات) يظل غير مُفسَّرٍ وغير قابل للتفسير. إنّ الظواهر التي تحدد عموماً الطبيعة البشرية، المتماثلة دوماً في عمقها، هي وحدها التي ستكون طبيعية ومفهومة؛ إنّ جميع السمات الخاصة التي تمنح للمؤسسات خصائصها الخاصة تبعاً للزمان والمكان، وإنّ كل ما يميز الفردانيات الاجتماعية، تعتبر أموراً مصطنعة وعابرة؛ إنّنا نعتبرها إما نتائج لاختراعات طارئة، أو نتائج للنشاط الفردي للمشرعين ولرجال أقوياء يقودون تطوعاً المجتمعات نحو غايات يحددونها. إنّنا ننقاد هكذا إلى أن نضع خارج العلم جميع المؤسسات المحدَّدة جداً، وكأنّها غير قابلة للفهم، أي الوقائع الاجتماعية ذاتها التي هي المواضيع الخاصة بالعلم السوسيولوجي. وهذا شبيه بالقول بأنّنا ندمر، مع الموضوع المحدَّد لعلم اجتماعي، العلم الاجتماعي نفسه ونكتفي بأن نطلب من الفلسفة وعلم النفس بعض المؤشرات العامة جداَ حول مصائر الإنسان الذي يعيش في المجتمع.

هذه التفسيرات التي تتميز بعموميتها القصوى تقابلها تلك التي يمكن نعتها بالتفسيرات التاريخية الخالصة: ليس ذلك لأنّ التاريخ لم يعرف تفسيرات أخرى، وإنّما لأنّ تلك التفسيرات التي سنتحدث عنها توجد حصرياً لدى المؤرخين.

2 نظرية اللاهوب théorie phlogistique نظرية كيماوية تفسر الاشتعال بالمصادرة على وجود "عنصر-لهب" يسمى اللاهوب phlogiston يوجد داخل الأجسام القابلة للاشتعال وهي نظرية قديمة فندها اكتشاف تدخل الأوكسجين في عملية الاشتعال بواسطة لافوازي في القرن الثامن عشر [المترجمة]

إنّ المؤرخ الملزم بسبب شروط عمله بالارتباط فقط بمجتمع وحقبة معينين، والمتعود على روح هذا المجتمع وهذه الحقبة وعلى لغتهما والخصائص النوعية الخاصة بهما، يميل بالطبع إلى ألا يرى في تلك الوقائع إلا ما يميزها عن بعضها وما يمنحها شكلاً خاصاً في كل حالة على حدة، وباختصار، ما يجعلها غير قابلة للمقارنة. إنّه يميل، وهو يحاول الإمساك بعقلية الشعوب التي يدرس تاريخها، إلى اتهام كل من لم يعيشوا مثله في الواقع الحميمي لتلك الشعوب بعدم القدرة على الفهم وعدم الكفاءة. وبالتالي، سينقاد إلى الارتياب من كل مقارنة وكل تعميم. وعندما يقوم بدراسة مؤسسة ما، فإنّ خصائصها الفردية جداً هي ما يثير انتباهه، تلك الخصائص التي تدين بها المؤسسة للظروف الخاصة التي تكونت وتغيرت فيها، فتبدو له المؤسسة كما لو أنّها غير منفصلة عن تلك الظروف. مثلا ستكون الأسرةُ الأبيسيةُ شيئاً رومانيّاً بالأساس، وسيكون الإقطاعُ مؤسسةً خاصة بمجتمعاتنا القروسطوية، إلخ. وانطلاقاً من هذا المنظور، لن تكون المؤسساتُ سوى تركيباتٍ عرَضيّة ومحلية يتوقف وجودها على ظروف عرضية ومحلية كذلك. وبينما يقترح علينا الفلاسفة وعلماء النفس نظريات يزعمون أنّها تُطبَّقُ على البشرية برمتها، فإنّ التفسيرات التي يعتقد المؤرخون أنّها ممكنة هي فقط التفسيرات التي لا تُطبَّق إلا على هذا المجتمع أو ذاك في لحظة من لحظات تطوره. إذ لا يقبلون بوجود أسباب عامة تفعل فعلها في كل مكان ويمكن للبحث فيها أن يكون مفيداً؛ ويحددون لأنفسهم مهمةَ ربطِ أحداثٍ خاصّةٍ بأحداث خاصّة أخرى. في الواقع، إنّهم يفترضون أنّ الوقائع متنوعة وعَرَضيّة بشكل لانهائي.

ينبغي أولاً مواجهة المنهج التاريخي الضيق لتفسير الوقائع الاجتماعية بالدروس المستخلصة من المنهج المقارن: فقد كشف التاريخ المقارن للديانات والحقوق والعادات منذ الآن عن وجود مؤسسات لا نزاع في تشابهها بين الشعوب الأشد اختلافاً؛ ويستحيل مع هذا التطابق تصورُ إمكانية إرجاع السبب إلى تقليد مجتمعات لمجتمع آخر، وبالتالي يستحيل اعتبارها طارئةً: طبعاً، لا يمكن أن يكون لوجود مؤسسات متماثلة في هذه الجماعات البدائية أسبابٌ محلية وعرضية، وفي المجتمع المتحضر أسبابٌ أخرى محلية وعرضية أيضاً. من جهة أخرى، إنّ المؤسسات المعنية ليست مجرد ممارسات عامة جداً يمكن ادعاء أنّها من ابتكار بشر يعيشون في ظروف متماثلة؛ إنّها ليست مجرد أساطير مهمة كأسطورة الطوفان، وطقوس مثل طقس القربان، وتنظيمات عائلية مثل الأسرة الأبيسية، وممارسات قانونية كثأر الدم؛ إنّها كذلك حكايات معقدة جداً، وديانات خرافية، وتقاليد خاصة جداً، وممارسات غريبة كممارسة نفاس البعل وزواج الأرملة من شقيق زوجها. وعندما تُلاحَظ تلك التشابهات، يصبح من غير المقبول تفسير الظواهر القابلة للمقارنة بأسباب خاصة بمجتمع وحقبة معينين؛ فالعقل لا يقبل أن يعتبر الانتظام والتشابه أموراً طارئة.

صحيح أنّه إذا لم يبين التاريخ أسباب وجود مؤسسات متماثلة في حضارات ظاهرة، فإنّه يطمح أحياناً إلى تفسير الوقائع من خلال ربطها في سلسلة تعاقبية والقيام بوصف مفصل للظروف التي وقع فيه حدث تاريخي معين. إلا أنّ علاقات التعاقب الخالص لا ضرورة ولا معنى لها. ذلك نظراً لأنّ المؤرخين ينسبون إلى حدث ما حدثاً آخر يسمونه سبباً بطريقة اعتباطية وليست منهجية مطلقاً، وبالتالي غير عقلانية تماماً. وبالفعل، لا يمكن للعمليات الاستقرائية أن تُطَبَّقُ إلا حيثما تكون المقارنةُ سهلةً. عندما يزعم المؤرخون تفسيرَ واقعة فريدة بواقعة فريدة أخرى، وعندما يرفضون وجود صلات ضرورية وثابتة بين الوقائع، فإنّهم لا يستطيعون إدراك الأسباب إلا بحدس مباشر، وهي عملية تفلت من كلِّ ضبطٍ ومراقبة. وينتج عن ذلك أنّ التفسير التاريخي، العاجز عن شرح التشابهات الملاحظة، يعجز كذلك عن تفسير الوقائع

الخاصة؛ ولا يقدم للعقل سوى ظواهر غير قابلة للفهم لأنّها مدركة بوصفها ظواهر فريدة وعرضية ومترابطة بطريقة تعسفية.

إنّ التفسير السوسيولوجي الحقيقي شيء مختلف، أي التفسير كما ينبغي أن يُدرَك إذا ما تم قبول التعريف الذي اقترحناه للظواهر الاجتماعية. أولا، لا يحدد مهمته فقط في الوقوف على أعم جوانب الحياة الاجتماعية. إذ لا مكان للتمييز بين الوقائع الاجتماعية تبعًا لما إذا كانت عمومية إلى هذا الحد أو ذاك. فالواقعة الأكثر عمومية واقعة طبيعة مثل الواقعة الأكثر خصوصية تماماً، وتقبلان التفسير بالقدر نفسه. كما يمكن لجميع الوقائع التي تحمل السمات التي حددناها للواقعة الاجتماعية وينبغي لها في الوقت نفسه أن تكون مواضيع للدراسة. إنّ من بينها وقائع لا يستطيع السوسيولوجي اليوم دمجها في نسق، وأخرى لا يحق له وضعها مسبقاَ خارج العلم والتفسير. إنّ السوسيولوجيا المفهومة على هذا النحو ليست نظرة عامة وبعيدة للواقع الجماعي، بل هي تحليل تام وعميق جداً له. إنّها تلتزم بدراسة التفاصيل برغبة في الدقة لا تقل عن رغبة المؤرخ. فلا وجود لواقعة، مهما كان صغرها، يمكن أن تهملها السوسيولوجيا بدعوى أنّها بلا أهمية علمية. يمكن من الآن سرد بعض الوقائع التي تبدو تافهة الأهمية، لكنّها تدل على حالات اجتماعية أساسية يمكنها أن تساعد على فهمها. مثلاً، يرتبط نظام الإرث ارتباطاً وثيقاً بتكون العائلة؛ فتوزيع الإرث حسب الأسر أو حسب الأفراد ليس واقعة عرضية فقط، بل إنّ هذين الشكلين من التوزيع يطابقان نماذج مختلفة جداً من العائلات. كما أنّ النظام السجني في مجتمع ما مهم جداً بالنسبة إلى من يريد دراسة الرأي المتعلق بموضوع العقوبة في ذلك المجتمع.

ومن جهة أخرى، بينما يصف المؤرخون الوقائع دون تفسيرها بالمعنى الحصري للكلمة، فإنّ السوسيولوجيا تقدم لها تفسيراً يرضي للعقل. إذ لا تسعى إلى إيجاد مجرد علاقات تعاقبية بين الوقائع، وإنّما علاقات قابلة للفهم. إنّها تريد أن توضح كيف نتجت تلك الوقائع الاجتماعية، وما هي القوى التي أنتجتها. لذلك فهي مطالبةٌ بتفسيرِ وقائعَ محدَّدةٍ بأسبابها، القريبة والمباشرة، التي تستطيع إنتاجها. فضلاً عن أنّ السوسيولوجيا لا تكتفي، كما يفعل بعض السوسيولوجيين، بالإشارة إلى الأسباب العامة والبعيدة جداً، وعلى كل حال غير الكافية والتي ليست لها علاقة مباشرة بالواقع. وبما أنّ الوقائع الاجتماعية وقائع خاصة، فإنّه لا يمكن تفسيرها إلا بأسباب من طبيعتها نفسها. إنّ التفسير الاجتماعي يشتغل بالانتقال من ظاهرة اجتماعية إلى أخرى. ولا يقيم علاقة إلا بين الظواهر الاجتماعية. هكذا، سيبين لنا كيف تتولد المؤسسات بعضها عن بعض؛ مثلاً، كيف تطورت عبادة الأسلاف على خلفية الطقوس الجنائزية. وسيلاحظ في حالات أخرى تداخلات حقيقية بين ظواهر اجتماعية: مثلاً، يتم تفسير الفكرة الشائعة حول القربان الرباني بنوع من المزج بين بعض طقوس التضحية وبعض الأفكار الأسطورية. وأحيانًا أخرى فإنّ وقائع البنية الاجتماعية هي التي ترتبط تسلسليّاً فيما بينها؛ مثلاً يمكن ربط تشكل المدن بحركات الهجرة الواسعة بهذا القدر أو ذاك من القرى إلى المدن، ومن الأحياء القروية إلى الأحياء الصناعية، وبحركات الاستيطان، وبحالة المواصلات، إلخ. أو نفسر بعض المؤسسات المحدَّدة ببنية مجتمعات من نمط معين، مثلاً: ينتج التنظيمُ في المدن بعضَ أشكال الملكية والعبادة، إلخ.

لكن كيف تنتج الوقائع الاجتماعية هكذا بعضها من بعض؟ عندما نقول إنّ المؤسسات تنتج المؤسسات عن طريق التطور والتداخل، إلخ، فلا يعني ذلك أنّنا نتصورها كأنواع من الحقائق المستقلة والتي تستطيع بذاتها أن تمارس فعالية



غامضة من نوع خاص. كما أنّنا عندما نربط هذه الممارسة الاجتماعية أو تلك بشكل الجماعات، فإنّ ذلك لا يعني أنّنا نعتبر أنّه من الممكن للتوزيع الجغرافي للأفراد أن يؤثر في الحياة الاجتماعية مباشرة وبدون وسيط. فالمؤسسات لا توجد إلا في التمثل الذي يحمله المجتمع عنها. إنّها تستمد كلّ قوتها من المشاعر التي تكون موضوعاً لها؛ وإذا كانت تلك المؤسسات قوية ومحترمة، فلأنّ تلك المشاعر راسخة؛ وإذا تراجعت، فلأنّها فقدت كل سلطة على الضمائر. كذلك إذا أثرت تغييرات البنية الاجتماعية في المؤسسات، فذلك لأنها تحدث تعديلاً في حالة الأفكار والميول التي تتعلق بها؛ مثلاً، إذا قَوَّى تَكَوُّنُ المدينة نظامَ الأسرة الأبيسية، فلأنّ هذه التركيبة من الأفكار والمشاعر المكوِّنة للحياة الأسرية تتغير بالضرورة كلما تقلصت المدينة. يمكن القول، باللغة الشائعة، إنّ الوقائع الاجتماعية تستمد كلَّ قوتها من الرأي. إذ أنّ الرأي هو الذي يملي القواعد الأخلاقية وهو الذي يعاقب مباشرة أو بكيفية غير مباشرة على انتهاكها. بل يمكن القول إنّ كلَّ تغيير في المؤسسات هو تغييرٌ في الرأي: ذلك لأنّ مشاعر الرأفة الجماعية بالمجرم تدخل في صراع مع المشاعر الجماعية المطالبة بالجزاء الذي يخفف من قسوته النظام الجنائي تدريجيّاً. يحدث كلُّ شيء في دائرة الرأي العام؛ وهذا الأخير هو ما نطلق عليه نسق التمثلات الجماعية. إنّ الوقائعَ الاجتماعيةَ إذن أسبابٌ نظراً لأنّها تمثلات أو لأنّها تؤثر في التمثلات. فالعمق الحميمي لحياة المجتمع هو مجموع التمثلات.

هكذا، يمكن بهذا المعنى القول إنّ السوسيولوجيا علمُ نفس. يمكن أن نقبل هذه الصيغة، إنّما شريطة أن نضيف بسرعة أنّ علم النفس هذا يتميز بوجه خاص عن علم النفس الفردي. لأنّ التمثلات التي يتناولها الأول لها بالفعل طبيعة مختلفة عن تلك التي يدرسها الثاني. وهذا ما يستنتج مما قلناه سابقاً عند حديثنا عن سمات الظاهرة الاجتماعية، لأنّه من البديهي أنّ الوقائع التي تتوفر على خاصيات مختلفة لا يمكنها أن تتكون من النوع نفسه. توجد في الضمائر تمثلات جماعية متمايزة عن التمثلات الفردية. لاشك أنّ المجتمعات لا تتكون إلا من الأفراد، وبالتالي فإنّ التمثلات الجماعية ما هي إلا نتاج للكيفية التي تفعل بها ضمائر الأفراد بعضها في بعض وردود فعلها داخل جماعة قائمة. إلا أنّ هذه الأفعال وردود الأفعال تفرز ظواهر نفسية من نوع جديد قادرة على التطور من تلقاء نفسها وعلى تغيير بعضها بعضاً، والتي يشكل مجموعُها نسقاً محدَّداً. ليست التمثلات الجماعية فقط مكوَّنة من عناصر أخرى غير التمثلات الفردية، بل إنّ لها في الواقع موضوعاً آخر. إنّ ما تعبر عنه بالفعل هو حالة المجتمع ذاتها. فبينما تعبر وقائعُ الوعي الفردي دائماً عن الحالة العضوية بطريقة بعيدة بهذا القدر أو ذاك، فإنّ التمثلات الجماعية تعبر دائماً بدرجة ما عن حالة الجماعة الاجتماعية: إنّها تترجم (أو باللغة الفلسفية «ترمز إلى») بنيتها الراهنة، والكيفية التي تستجيب بها الجماعة لهذا الحدث أو ذاك، والشعور الذي تحمله عن ذاتها أو عن مصالحها الخاصة. إنّ الحياة النفسية للمجتمع إذن تتكون من مادة أخرى غير تلك التي يتكون منها الفرد.

إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الاستمرارية بينها متوقفة. وبدون شك، إنّ الضمائر التي يتكون منها المجتمع تتراكب فيه تحت أشكال جديدة تنتج عنها الوقائع الجديدة. وصحيح أيضاً أنّه يمكن الانتقال من وقائع الوعي الفردي إلى التمثلات الجماعية عبر سلسلة متواصلة من الانتقالات. إذ تظهر بسهولة بعض الوساطات: الانتقال من الفرد إلى المجتمع بدون إحساس بذلك، مثلاً أثناء جرد وقائع المحاكاة الوبائية وتحركات الجماهير والهلوسات الجماعية، إلخ. وبالمقابل، يصبح الجماعيُّ فردياً. فهو لا يوجد إلا في الوعي الفردي، لكن ليس لكلِّ وعي منه سوى جزء صغير. كما أنّ هذا الإحساس بالأمور



الاجتماعية تغيرها الحالة الخاصة للوعي الذي يتلقاها. إنّ كل فرد يتكلم لغته الأم بطريقته الخاصة، وينتهي كل كاتب بأن يكوّن لنفسه نحوه ومعجمه المفضل. إضافة إلى أنّ كلَّ فرد يكوّن لنفسه أخلاقه الخاصة، وبالتالي تكون له حياته الأخلاقية الفردية. إنّ كل فرد يصلي ويعبد حسب ميوله. إلا أنّه لا يمكن تفسير هذه الوقائع إذا ما اعتمدنا في فهمها على الظواهر الفردية وحدها؛ وعلى العكس، تصبح قابلة للتفسير إذا ما انطلقنا من الوقائع الاجتماعية. للبرهنة على ذلك، سنتناول حالة محددة، وهي حالة الدين الفردي، أي الطوطمية الفردية. أولاً، تبقى تلك الوقائعُ، من زاوية معينة، وقائعَ اجتماعية وتشكل مؤسسات: فأن يكون لكل فرد طوطمه الخاص يعتبر في بعض القبائل دليلاً على الإيمان؛ وفي روما كذلك، إنّ لكل مواطن جِنِّيُهُ، وفي الكاثوليكية لكل مؤمن قديس يتخذه وليّاً له. وهناك أكثر من ذلك: إنّ هذه الظواهر تأتي ببساطة من كون مؤسسة مشتركة قد انحرفت واتخذت في الضمائر الخاصة أشكالاً مشوهةً. إذا كان لكل محارب طوطمه الخاص إلى جانب طوطم عشيرته، وإذا كان أحدهم يعتقد أنّه ينتسب إلى العظايات بينما يشعر آخر بأنه ينتمي إلى الغربان، فذلك لأنّ كل فرد كوّن لنفسه طوطماً خاصاً به على صورة طوطم العشيرة.

يظهر الآن ماذا نقصد بلفظ التمثلات الجماعية وبأي معنى نستطيع القول يمكن للظواهر الاجتماعية أن تكون ظواهر وعي، دون أن تكون مع ذلك ظواهر وعي فردي. كما يظهر أيُّ نوعٍ من العلاقات توجد بين الظواهر الاجتماعية. إنّنا الآن قادرون على التدقيق أكثر في تلك الصيغة التي قدمناها سابقًا للتفسير السوسيولوجي، عندما قلنا إنّه ينطلق من ظاهرة اجتماعية إلى ظاهرة اجتماعية أخرى. يمكن أن نستشف إطلاقاً مما سبق وجودَ نظامين كبيرين من الظواهر الاجتماعية: وقائع البنية الاجتماعية، أي أشكال الجماعة، والكيفية التي تنتظم بها العناصر فيها؛ والتمثلات الجماعية التي تقدم فيها المؤسساتُ نفسَها. هكذا، يمكن القول إنّ كلَّ تفسير سوسيولوجي يدخل ضمن أحد الأطر الثلاثة التالية: 1. إما أنّه يربط تمثلاً جماعيّاً بتمثل جماعي آخر، مثلاً التركيبة الجنائية بالانتقام الخاص؛ 2. وإما يربط تمثلاً جماعيًّا بواقعة من بنية اجتماعية وكأنّها سبب لها؛ هكذا يعتبر تَكَوُّنُ المدن سبباً لتَكَوُّن قانون حضاري يُعَدُّ أصلَ جزءٍ كبير من نظام الملكية لدينا. 3. وإما يربط وقائعَ البنية الاجتماعية بتمثلات اجتماعية قد حددتها: مثلاً، هيمنت بعضُ المفاهيم الأسطورية على حركات هجرة اليهود، والعرب المسلمين؛ إنّ الإعجاب الذي تثيره المدن الكبرى يعتبر سبباً لهجرة القرويين. صحيح أنّ مثل هذه التفسيرات تبدو أنّها تدور في دائرة مغلقة ما دامت أشكالُ الجماعة واردةً فيها، تارة كنتائج للتمثلات الجماعية وتارة كأسباب لها. لكن هذه الدائرة، التي هي دائرة واقعية، لا تستلزم أي مطالبة بالمبادئ: إنّها دائرة الأشياء ذاتها. لا شيء أكثر عبثًا من التساؤل ما إذا كانت الأفكار هي التي أوجدت المجتمعات أم أنّ تشكل المجتمعات هو الذي أدى إلى انبثاق الأفكار الجماعية. إنّها ظواهر غير قابلة للانفصال، ولا مجال لإقامة أسبقية منطقية أو كرونولوجية بينها.

لا يستحق التفسيرُ السوسيولوجي المفهومُ على هذا النحو إذن، وبأيّ درجة كانت، أن يُنعَتَ بالمادي، وهي المؤاخذة التي وُجّهَتْ له أحيانًا. أولاً، إنّه تفسير مستقل عن أيّ ميتافيزيقا مادية أو غيرها. ثم إنّه يمنح دوراً كبيراً للعنصر النفسي في الحياة الاجتماعية، كالمعتقدات والمشاعر الجماعية. ومن جهة أخرى، إنّ التفسيرَ السوسيولوجي متحررٌ من عيوب الإيديولوجيا. ذلك لأنّه لا ينبغي تصور التمثلات الجماعية كما لو أنّها تتطور من تلقاء نفسها، بموجب نوع من الجدل الداخلي الذي يلزمها بأن تصقل نفسها أكثر فأكثر لتقترب من مثل أعلى عقلي. إذا كانت الأسرة والقانون الجنائي قد تغيرا، فليس ذلك نتيجة لتقدم عقلاني لفكرةٍ ستقوم تدريجيًّا وتلقائياً بتصحيح أخطائها الأولى. لا تتغير آراء الجماعة ومشاعرها



إلا إذا تغيرت كذلك الحالات الاجتماعية التي تتوقف عليها. هكذا، إنّ تفسيرَ أيٍّ تحولٍ اجتماعيّ، مثلاً الانتقال من تعدد الآلهة إلى التوحيد، ليس هو توضيح أنّه يشكل تقدماً، وأنّه أكثر صحةً أو أكثر أخلاقيةً، نظراً لأنّ الأمر يتعلق بالضبط بمعرفة ما الذي فرض على الدين أن يصبح أكثر صحةً أو أكثر أخلاقية، أي أن يصبح في الواقع ما هو عليه. ليست الظواهر الاجتماعية أكثر قدرةً على التحرك الذاتي من الظواهر الطبيعية الأخرى. بل ينبغي دوماً البحثُ عن سبب واقعة اجتماعية خارج تلك الواقعة. بمعنى أنّ موضوع السوسيولوجيا ليس هو إيجادُ قانونٍ للتقدم، أي قانونٍ للتطور العام الذي يتحكم في الماضي ويحدد المستقبلَ مسبقاً. إذ لا وجود لقانون فريد وكوني للظواهر الاجتماعية. بل هناك العديد من القوانين تتفاوت في التعميم. إنّ التفسير في السوسيولوجيا، مثلما في كل علم، هو إذن الكشف عن قوانين جزئية إلى هذا الحد أو ذاك، أي الربط بين وقائع محددة تبعاً لعلاقات محددة.

II- منهج السوسيولوجيا

إنّ الدراسات المتعلقة بمنهج السوسيولوجيا وفيرة في الكتابات السوسيولوجية.إنّها عمومًا تمتزج مع جميع الاعتبارات الفلسفية حول المجتمع والدولة إلخ. إنّ أولى الأعمال التي تناولت المنهج السوسيولوجي بكيفية مناسبة هي أعمال كونت وستيوارت ميل. إلا أنّه مهما تكن أهمية الملاحظات المنهجية لهذين الفيلسوفين، فإنّها لا تزال تحتفظ بأقصى قدر من التعميم، شأنها شأن العلم الذي كانا ينويان تأسيسه. حاول دوركايم مؤخراً أن يحدد بدقةٍ أكبر الطريقةَ التي يجب على السوسيولوجيا أن تشتغل بها في دراسة الوقائع الخاصة.

بلا ريب، لا يتعلق الأمر بمجرد صياغةٍ تامّةٍ ونهائيةٍ لقواعد المنهج السوسيولوجي. ذلك لأنّ المنهجَ لا يتميز إلا تجريديّاً عن العلم ذاته. ولا يتمفصل وينتظم إلا بالموازاة مع تقدم العلم نفسه. ونحن نقترح فقط تحليل بعض الإجراءات العلمية التي سبق أن كرستها العادة.

التعريف

يجب على السوسيولوجيا، شأنها شأن كل علم، أن تبدأ دراسةَ كلِّ مشكلةٍ بتقديم تعريف لها. إذ ينبغي أولاً وقبل كل شيء تعيين حدود حقل البحث لكي نعرف عن أيّ شيء نتحدث. إنّ تلك التعريفاتِ أوليّةٌ، وبالتالي مؤقتةٌ. إنّها لا تستطيع ولا ينبغي لها أن تعبر عن جوهر الظواهر المراد دراستها، بل فقط تعيينها بشكل واضح ومميز. إلا أنّه مهما تكن تلك التعريفات خارجية، فذلك لا يعني أنّها غير ضرورية. وفي غياب كلِّ تعريف، يُعرِّضُ أيُّ علم نفسَه للغموض والهفوات. وبدونها، سيسند السوسيولوجي أثناء مزاولته لنفس العمل معاني مختلفة إلى اللفظ نفسه. وسيقترف بذلك أخطاء خطيرة: هكذا، فيما يتعلق بموضوع الأسرة، يستعمل كثير من الكتاب بدون تمييز أسماء القبائل والقرى والعشائر للإشارة إلى الشيء نفسه. فضلاً عن هذا، يستحيل بدون تعريفات أن يتحقق التفاهم بين العلماء الذين يناقشون الموضوع نفسه دون أن يتحدثوا عنه. فضلاً عن أنّ جزءاً كبيراً من النقاشات التي تثيرها نظرية الأسرة والزواج يرجع إلى غياب التعريفات: هكذا يطلق بعضهم لفظ «الزواج الأحادي» على ما لا يسميه بعضهم الآخر بهذا الاسم نفسه؛ ويخلط بعضهم

النظام القانوني الذي يفرض الزواج الأحادي بالزواج الأحادي القائم في الواقع: في حين يميز آخرون، على عكس ذلك، بين هذين النظامين اللذين يختلفان في الواقع اختلافاً شديداً.

بطبيعة الحال، إنّ تعاريفَ من هذا النوع مبنيةٌ. وقد تم فيها جمعُ مجموعةٍ من الوقائع التي يُتوَقَّعُ وجودُ تشابهٍ أساسيّ بينها، وتعيينُها. غير أنّ تلك التعريفات لم تُشَيَّدْ قبليّاً، بل هي مختصر لعملٍ أوليّ، لاستطلاعٍ سريعٍ أولي للوقائع التي يتم تمييز خصائصها المشتركة. إنّ موضوعها بالأساس هو استبدالُ أفكار الحس المشترك بفكرةٍ علمية. ذلك أنّه ينبغي بالفعل التخلص قبل كل شيء من الأحكام المسبقة الرائجة التي تمثل خطورة على السوسيولوجيا أكثر من أي علم آخر. فلا ينبغي طرحُ تصنيفٍ مستعملٍ دون تمحيص بوصفه تعريفًا علميًّا. يبدو أنّ عديد الأفكار التي لا تزال مستعملةً في كثير من العلوم الاجتماعية، غير مؤسسة لا عقلياً ولا واقعياً وينبغي تشطيبها من قائمة المصطلح العقلاني؛ مثلاً، إنّ مفهومي الوثنية والصنمية (fétichisme) لا يطابقان أيَّ شيء واقعي. وفي حالات أخرى، يؤدي البحث الجاد إلى جمع ما يفصل الإنسان العادي، أو التمييز بين ما يخلطه الإنسان العادي. مثلاً، جَمَعَ علمُ الأديان في الجنس نفسه طابوهاتِ النجاسة وطابوهات الطهارة لأنّها جميعها طابوهات، وعلى العكس، مَيّزَ بعناية بين الطقوس الجنائزية وعبادة الأسلاف.

ستكون تلك التعريفات أكثر دقة وموضوعية فيما لو اجتهدنا أكثر في تعيين الأشياء بسماتها الموضوعية. ونطلق السمات الموضوعية على السمات التي تحملها هذه الظاهرة الاجتماعية أو تلك في ذاتها، بمعنى تلك التي لا تتوقف على مشاعرنا أو على آرائنا الشخصية. هكذا، لا يجب تعريف ظاهرة القربان بفكرتنا العقلانية بهذا القدر أو ذاك عن القربان، بل بسماتها الخارجية، باعتبارها واقعةً اجتماعيةً ودينيةً توجد خارجنا، أي مستقلة عنا. إنّ التعريف المقدم على هذا النحو يصبح لحظة مهمة في البحث. إنّ هذه السمات التي تُعَرَّفُ بها الظاهرة الاجتماعية المدروسة، على الرغم من أنّها خارجية، ليست أقل مطابقةً للسمات الأساسية التي سيكشف التحليل عنها. فضلاً عن أنّ هناك تعاريف ناجحة يمكن أن تضعنا على طريق اكتشافات مهمة. فعندما تُعرَّف الجريمةُ بوصفها فعلاً عدوانيًّا على حقوق الأفراد، فإنّ الجرائم هي فقط تلك الأفعال المعروفة حالياً بما هي كذلك: القتل، السرقة، إلخ. وعندما تُعرَّف باعتبارها فعلاً يثير ردَّ فعلٍ مُنظَّمٍ للجماعة، فإنّنا نتجه إلى أن نفهم من التعريف جميع الأشكال البدائية حقّاً للجريمة، وبالخصوص خرق القواعد الدينية للمحرم مثلاً.

وأخيراً، تمثل تلك التعريفات الأولية ضمانة علمية من الدرجة الأولى. فما أن تُوضَعَ حتى تلزم السوسيولوجي وتقيده. إنّها تنير جميعَ مناهجه، وتسمح بالنقد والمناقشات المفيدة والفعالة. إذ بفضلها تفرض مجموعةٌ كاملةٌ من الوقائع المحدَّدة جيداً نفسَها على الدراسة، ويكون التفسيرُ ملزماً بأخذ كل شيء بالاعتبار. وبذلك يتم إبعاد كل تلك الاستدلالات المتقلبة التي ينتقل فيها الكاتب من موضوع إلى آخر حسب هواه، ويستعير حججه من فئات الوقائع المتنافرة جداً. زيادة على ذلك، يتم تجنبُ هفوة مازالت ترتكبها أفضل الأبحاث السوسيولوجية، كأبحاث فرايز حول الطوطمية. وتتمثل تلك الهفوة في كون المؤلف لا يجمع سوى الوقائع المؤيدة لأطروحته ولا يبحث كفايةً عن الوقائع المعارضة. وعمومًا، لا يتم الاهتمام كفايةً بإدماج جميع الوقائع في النظرية؛ ولا يتم سوى جمع تلك التي تتداخل بالفعل. والحال أنّه مع



تعريفات جيدة أولية، تعرض جميعُ الوقائع الاجتماعية التي تنتمي لنظام واحد نفسَها للملاحظ وتفرض نفسَها عليه، ويجب أن تُؤْخذَ بعين الاعتبار ليس التوافقات فقط، ولكن الاختلافات أيضاً.

ملاحظة الوقائع

هكذا، وكما رأينا، يقتضي التعريف استعراضاً أوليّاً شاملاً للوقائع، أي نوعاً من الملاحظة المؤقتة. يجب أن نتحدث الآن عن الملاحظة المنهجية، أي تلك التي تؤسس كلَّ واقعة من الوقائع المعلن عنها. ليست ملاحظة الوقائع الاجتماعية، كما يبدو للوهلة الأولى، عملية سردية خالصة. إنّ السوسيولوجيا مطالبةٌ بأكثر من وصف الوقائع، إذ يجب عليها في الحقيقة أن تبنيها. أولاً، لا توجد لا في السوسيولوجيا ولا في أي علم آخر وقائع خام يمكن تصويرها فوتوغرافيًّا إن صح التعبير. فكل ملاحظة علمية تنصب على ظواهر منتقاة بكيفية منهجية وتم عزلها عن الظواهر الأخرى، يعني على ظواهر مجردة. والظواهر الاجتماعية، أكثر من غيرها، لا يمكن أن تُدرَسَ دفعةً واحدةً بجميع تفاصيلها وعلاقاتها. فهي معقدة جداً بحيث لا يمكننا التعامل معها دون عمليات تجريد وتجزيء متوالية للصعوبات. إلا أنّه إذا كانت الملاحظة السوسيولوجية تجرد الوقائع، فإنّها لا تقل حرصاً وانشغالاً بإقامتها كما هي. والحال أنّ الوقائع الاجتماعية يصعب التوصل إليها وفرزها من خلال الوثائق. ويعتبر تحليلها من الأمور الأكثر حساسية، وفي بعض الحالات، يكون تقديم قياسات تقريبية لها أمراً دقيقاً أيضاً. ينبغي إذن استعمال إجراءات خاصة وصارمة للملاحظة؛ وبلغة بسيطة، ينبغي استعمال مناهج نقدية. إنّ استعمال تلك المناهج يتنوع بطبيعة الحال بتنوع تلك الوقائع التي تلاحظها السوسيولوجيا. هكذا، توجد وسائل متنوعة لتحليل طقس ديني لوصف تكوُّنِ مدينة ما. إنّما الروح وطريقة العمل تظلان متماثلتين، ولا يمكن تصنيف المناهج النقدية إلا تبعاً لطبيعة الوثائق التي تُطبَّقُ عليها تلك المناهج: إنّ بعضها وثائق إحصائية، حديثة تقريباً ومتأخرة، وأخرى وثائق تاريخية. وإنّ المشكلات العديدة التي يثيرها استعمال تلك الوثائق مختلفة جداً، ومتشابهة جداً في الوقت ذاته.

من المهم والضروري، في كلِّ عملٍ يستند على عناصر إحصائية، أن تُعرَضَ بعناية الطريقةُ التي يتم بها التوصل إلى المعطيات المستعملة. ذلك أنّه في الحالة الراهنة لمختلف الإحصاءات القضائية والاقتصادية والديمغرافية إلخ، تستدعي كلُّ وثيقةٍ النقدَ الأكثر صرامة. لنأخذ مثلاً الوثائق الرسمية التي تقدم عموماً أكبر عدد من الضمانات. يجب فحص هذه الوثائق نفسها بجميع جزئياتها، ويجب معرفة المبادئ التي اعتمدت في صياغتها. وفي غياب الاحتياطات الدقيقة، يمكن التوصل على معطيات خاطئة: هكذا، يستحيل استعمال المعلومات الإحصائية حول الانتحار في أنجلترا لأنّ معظم عمليات الانتحار في ذلك البلد، ومن أجل تجنب القانون الصارم، يتم الإعلان عنها تحت مسمى الموت بسبب الجنون؛ وبذلك تكون الإحصاءات معيبة من الأساس. كما ينبغي اختزال المعطيات المتوفر عليها والمستمدة من منابع متنوعة إلى معطيات قابلة للمقارنة. إنّ كثيراً من الدراسات في سوسيولوجيا الأخلاق مثلاً وقعت في أخطاء خطيرة لأنّها لم تتبع ذلك الإجراء. إذ تمت مقارنة أرقام ليست لها أبداً الدلالة نفسها في مختلف الإحصاءات الأوروبية. وبالفعل، إنّ الإحصاءات قائمة على قوانين، وليس لمختلف القوانين التصنيف نفسه ولا المدونة نفسها؛ مثلاً، لا يميز القانون الأنجليزي بين القتل الخطأ والقتل الإرادي. وككل ملاحظة علمية، يجب على الملاحظة الإحصائية أن تنزع إلى أن تكون أكثر اهتماماً بالتفاصيل. وبالفعل، غالبًا ما



تتغير طبيعة الوقائع عندما يتم استبدالُ ملاحظةٍ عامّةٍ بتحليلٍ يزداد دقةً أكثر فأكثر. هكذا، فإنّ خريطة الانتحار بفرنسا حسب الأحياء تؤدي إلى تسجيل ظواهر تختلف عن تلك التي تبرزها خريطة حسب المحافظات.

وفيما يتعلق بالوثائق التاريخية أو الإثنوغرافية، يجب على السوسيولوجيا أن تتبنى إجمالاً إجراءات «النقد التاريخي». فلا يمكنها اعتماد وقائع خاطئة، وبالتالي يجب عليها تثبيت صحة المعلومات التي تستعملها. إنّ استعمالَ هذه الإجراءات النقدية ضروريٌّ جداً، علماً أنّ السوسيولوجيين أوخذوا، عن حق، غالبًا على إهمالهم لها؛ مثلاً، لقد تم استعمال المعلومات التي أتى بها الرحالة والإتنوغرافيون دون تمحيص وتمييز. إنّ معرفة المصادر والنقد الصارم سيسمحان للسوسيولوجيين بتوفير قاعدة لا اعتراض عليها لنظرياتهم المتعلقة بالأشكال الأولية للحياة الاجتماعية. ويمكن من جهة أخرى أن نأمل في أن يسهم تقدم البحث التاريخي والإتنوغرافي في تسهيل العمل أكثر فأكثر، وذلك بتوفير معلومات لا نزاع فيها. إذ يمكن للسوسيولوجيا أن تنتظر الكثير من تقدم هذين الفرعين من المعرفة. لكن وإن كان السوسيولوجي مطالباً بالالتزامات النقدية نفسها التي يطالَب بها المؤرخ، يجب عليه القيام بنقده تبعاً لمبادئ مختلفة بما أنّه يدرس الوقائع بعقلية أخرى ولغاية أخرى. أولاً، إنّه يلاحظ فقط، قدر الإمكان، الوقائع الاجتماعية، أي الوقائع العميقة؛ يعلم الجميع كم من الاهتمامات من هذا النوع حديثة العهد في العلوم التاريخية التي يخطئ ممارسوها مثلاً جزءاً كبيراً من تاريخ التنظيم الاقتصادي لبلدنا نفسه. ثانيًا، لا تطرح السوسيولوجيا على الوقائع أسئلة غير قابلة للحل أو لا يحمل حلها إلا قيمةً تفسيريةً هزيلةً. هكذا، ليس من الضرورة، مع غياب آثار مؤكدة، تحديد تاريخ مضبوط لـ«كتاب الترانيم» (Veda-Rig): إنّ الأمر مستحيل، ولا أهمية له في العمق. فلسنا في حاجة إلى معرفة تاريخ واقعة اجتماعية أو شعيرة صلاة حتى نستعملها في السوسيولوجيا، لكن شريطة أن نعرف الأحداث السابقة عليها والمتزامنة معها والناتجة عنها، وباختصار كل الإطار الاجتماعي المحيط بها. وأخيراً، لا يبحث السوسيولوجي فقط عن الجزئية الفريدة لكل واقعة. بعد أن كتب المؤرخون سير الرجال العظماء والمستبدين بالخصوص، فإنّهم يحاولون الآن كتابة سيرة الجماعة أساساً. إنّهم يتمسكون بالفروقات الخاصة للعادات والمعتقدات لدى كل جماعة، صغيرة كانت أو كبيرة. إنّهم يبحثون عما يفصل، وعما يفرق، ويميلون إلى إعادة رسم الثابت في كل حضارة؛ مثلاً، يُعتقَدُ عموماً بأنّ دراسة الديانة الفيدية (religion védique) مخصصة فقط للمهتمين باللغة السنسكريتية. بينما يتشبث السوسيولوجي، على العكس من ذلك، بالعثور في الوقائع الاجتماعية على ما هو عام وما هو متميز في الوقت نفسه. إنّ الملاحظة الجيدة، بالنسبة إليه، ينبغي أن تقدم راسباً محدَّداً، وتعبيراً مناسباً كفايةً على الواقعة موضوع الملاحظة. إنّ المعرفة الشاملة لتاريخٍ أو لغةٍ أو حضارةٍ ما ليست ضرورية لاستعمال واقعة اجتماعية محددة. إنّ المعرفة النسبية، لكن الحقيقية، لهذه الواقعة تكفي لكي يكون من الممكن، بل والضروري، لهذه الواقعة أن تدخل ضمن النسق الذي تريد السوسيولوجيا بناءه. فضلاً عن أنّه إذا كان ضروريًّا للسوسيولوجي في حالات عديدة أن يرجع إلى آخر المصادر، فإنّ الخطأ لا تتحمله الوقائع، وإنّما يتحمله المؤرخين الذين لم يعرفوا كيف يحللونه تحليلاً حقيقياً. إنّ السوسيولوجيا تتطلب ملاحظات موثوق بها، غير شخصية، وقابلة للاستغلال من قِبَلِ أيّ باحثٍ سيدرس وقائع من النوع نفسه. إنّ تفاصيل جميع الوقائع وما يحيط بها لا حصر لها، ولا يستطيع أحدٌ استنفادها إطلاقاً؛ ولن يكف التاريخ الخالص عن وصف الوقائع وإبراز فروقها الدقيقة ووضعها في ظروفها. وعلى العكس من ذلك، إنّ الملاحظة السوسيولوجية الجيدة، أو الواقعة المدروسة جيداً والمُحلَّلَة في كليتها، تفقد تقريباً تاريخ حدوثها برمته، تماماً كملاحظة الطبيب أو التجربة المختبرية الخارقة. إنّ الواقعة الاجتماعية الموصوفة علميًّا تصبح

عنصراً علميّاً، وتكف عن الانتماء إلى هذا البلد أو ذاك، أو إلى هذه الحقبة أو تلك. إذ تصبح، بحكم الملاحظة العلمية، خارج الزمن وخارج المجال إن صح التعبير.

التنظيم المنهجي للوقائع

لا تجادل السوسيولوجيا، أكثر من العلوم الأخرى، في الأفكار الخالصة ولا تكتفي بتسجيل الوقائع. بل تسعى إلى منحها نسقاً عقلانيّاً. وتحاول تحديد العلاقات القائمة بينها بكيفية تجعلها مفهومة. بقي أن نقول بأيّ إجراءات يمكن تحديد تلك العلاقات. أحياناً، وفي حالات نادرة، نجد تلك العلاقات قائمة كليّاً إن صح التعبير. وبالفعل، توجد في السوسيولوجيا كما في كل علم وقائعُ نموذجيةٌ جداً لدرجةٍ يكفي معها تحليلُها جيداً حتى نكتشف مباشرة بعض العلاقات غير المشكوك فيها. وقد صادف فيزون (Fison) وهوويت (Howitt) هذا النوع من الوقائع عندما سلطا ضوءاً جديداً على الأشكال البدائية للأسرة أثناء تحليلها لنسق القرابة وأصناف الزواج الخارجي في بعض القبائل الأسترالية. إلا أنّنا عموماً لن ندرك مباشرة تلك الوقائع الحاسمة بالاعتماد على مجرد الملاحظة. ينبغي إذن استعمال مجموعة كاملة من الإجراءات المنهجية الخاصة لإقامة العلاقات الموجودة بين الوقائع. هنا تجد السوسيولوجيا نفسها في حالة دونية مقارنة بالعلوم الأخرى. إنّ التجريب غير ممكن فيها؛ ولا يمكن أن تُحدّدَ فيها، بشكل إرادي، وقائعُ اجتماعية نموذجية يمكن دراستها فيما بعد. لذا ينبغي اللجوء إلى المقارنة بين وقائع اجتماعية متنوعة تنتمي للصنف نفسه وفي مجتمعات مختلفة، وذلك بهدف استخراج جوهرها. في الحقيقة، إنّ مقارنةً جيدةً يمكن أن توفر للسوسيولوجيا نتائج مكافئة لنتائج التجريب. إنّنا نتصرف تقريبًا كما يتصرف علماء الحيوان، مثل داروين. فهذا الأخير لم يستطع، إلا مرة واحدة، القيام بتجارب حقيقية وخلق أنواع متنوعة؛ وكان عليه أن يهيئ قائمة عامة من الوقائع التي يعرفها تتعلق بأصل الأنواع؛ واستنباط فرضياته من المقارنة المنهجية بين تلك الوقائع. وفي السوسيولوجيا، عندما عاين مورغان (Morgan) هوية النظام الأسري عند شعب الإيروكوا وقبائل جزيرتي هايتي وفيجي، إلخ، استطاع وضع أطروحة العشيرة ذات النسل الأموسي. وعمومًا، عندما أجريت المقارنة على يد علماء حقيقيين، فإنّها قدمت دائما نتائج جيدة فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية. وحتى عندما لم تترك المقارنة بقايا نظرية، مثلما هو الحال في أعمال مدرسة الأنتروبولوجيا الأنجليزية، فإنّها توصلت على الأقل إلى تحقيق تصنيف عام لعدد كبير من الوقائع.

فضلاً عن ذلك، يبذل الباحثون جهوداً، وينبغي أن يبذلوا جهوداً أكبر، من أجل أن يجعلوا المقارنة أكثر دقة. اقترح تايلور (Taylor) وشتاينمتز (Steinmetz)، من بين مؤلفين آخرين، منهجاً إحصائياً، الأول بخصوص الزواج، والآخر بخصوص العقوبة والآدمية الداخلية[3]. إذ عبرت التشابهات والاختلافات بين الوقائع عن نفسها في هذا المنهج بالأرقام. إلا أنّ نتائج هذا المنهج أبعد من أن تكون نتائج مرضية نظراً لأنّه تم فيها ذكر وقائع مستعارة من مجتمعات شديدة الاختلاف والتنافر، ومدونة في وثائق متفاوتة القيمة. هكذا تُسنَدُ أهميةٌ مبالغٌ فيها إلى العديد من التجارب والوقائع المتراكمة. ولا يمنح الباحث ما يكفي من الأهمية لقيمة تجاربه ودقتها، وللقيمة البرهانية للوقائع وقابليتها للمقارنة. ربما

---

3 - الآدمية الداخلية (endocannibalisme): وهي أكل لحم البشر الذين ينتمون إلى الجماعة نفسها، في مقابل الآدمية الخارجية التي تعني أكل لحم البشر الذين ينتمون إلى جماعات أخرى [المترجمة].

يكون من الأفضل التخلي عن مزاعم الصدق هذه، ويجدر الاقتصار على مقارنات أولية ولكن صارمة. أولاً، من المهم ألا يتم التقريب سوى بين وقائع من النوع نفسه، أي التي تدخل في التعريف المطروح في بداية العمل. هكذا، من الأفضل، في نظرية للأسرة وعند الحديث عن العشيرة، أن نقتصر على جمع الوقائع المتعلقة بالعشيرة وألا نضم إليها معلومات إثنوغرافية تهم في الواقع القبيلة والجماعة المحلية اللتين غالبًا ما يتم خلطهما بالعشيرة. ثانيًا، ينبغي ترتيب الوقائع التي تم التقريب بينها في مجموعات معدة بعناية. وبعبارة أخرى، يجب ترتيب مختلف الأشكال التي تمثلها تبعاً لنظام محدد، سواء نظامَ تعقدها الصاعد أو النازل، أو أيّ نظام للفروق. مثلاً، يتم في نظريةٍ للأسرة الأبيسية تصنيف الأسرة العبرية تحت الأسرة اليونانية، وهذه الأخيرة تحت الأسرة الرومانية. ثالثاً، توجد في مقابل هذه السلسلة سلسلات أخرى مبنية بالطريقة نفسها ومكوَّنة من وقائع اجتماعية أخرى. ونلاحظ انبثاق الفرضيات من خلال هذه العلاقات التي وجدنا أنّها قائمة بين مختلف تلك السلسلات. مثلاً، من الممكن ربطُ تطورِ الأسرة الأبيسية بتطور المدينة: تتزايد السلطة الأبوية كلما تماسكت المدينة، وذلك بالانتقال من العبرانيين إلى اليونانيين، ومن هؤلاء إلى الرومان، وفي القانون الروماني نفسه.

الطابع العلمي للفرضيات السوسيولوجية

نصل هكذا إلى ابتكار فرضيات والتحقق منها بواسطة وقائعَ ملاحَظةٍ بشكل جيد، وذلك من أجل مشكلة محددة جيداً. بطبيعة الحال، ليست تلك الفرضيات صحيحة بالضرورة؛ فكثير من الفرضيات التي تبدو لنا اليوم بديهيةً سيتم التخلي عنها يوماً ما. لكن إذا كانت لا تحمل سمة الحقيقة المطلقة، فإنّها تحمل جميعُها سمات الفرضية العلمية. أولاً، إنّها حقاً فرضيات تفسيرية؛ إنّها تجيب عن سؤالي لماذا وكيف المتعلقين بالأشياء. إذ لا تُفسَّرُ فيها قاعدةٌ قانونيةٌ كقاعدة المسؤولية المدنية بـ«إرادة المشرع» الكلاسيكية، أو بـ«فضائل» عامة للطبيعة البشرية التي قد تكون خلقت تلك المؤسسة عقلانيّاً. وإنّما تُفسَّرُ بالتطور الشامل لنظام المسؤولية. ثانيًا، تتميز الفرضيات بخاصية الضرورة، ثم التعميم، وهي الخاصية التي ترجع إلى الاستقراء المنهجي والتي تسمح ربما بالتنبؤ في بعض الحالات. مثلاً، يمكن أن نعتبر قانوناً كونَ الممارسات الطقوسية تتغير وتميل إلى أن تتحول إلى الروحانية خلال تطور الديانات ذات البعد الكوني. ثالثًا، وهذه هي النقطة الأهم في نظرنا، إنّ هذه الفرضيات تقبل كثيراً النقد والمراجعة. يمكن للباحث أن ينتقد في دراسة سوسيولوجية حقيقية كلَّ نقطة تمت معالجتها. إنّنا هنا بعيدون عن ذلك العدد الكبير الشرس من الوقائع أو تلك الابتكارات الوهمية للأفكار والألفاظ التي غالبًا ما يعتبرها عموم الناس هي السوسيولوجيا، بينما هي لا تتوفر لا على أفكار دقيقة ولا على نسق عقلاني ولا على دراسة صارمة للوقائع. تصبح الفرضية عنصراً للنقاش الدقيق؛ يمكن رفض المنهج والتعريف الأولي والوقائع المذكورة والمقارنات القائمة وتصحيحها؛ ممّا يجعل من الممكن للعلم أن يحقق تقدماً.

ينبغي أن نتوقع هنا اعتراضاً. سيقال إنّه يجب على السوسيولوجيا، قبل أن تقوم لها قائمة، أن تقوم بجرد كامل لجميع الوقائع الاجتماعية. هكذا سيطلب من المنظرين للأسرة أن يقوموا بفرز كامل لجميع الوثائق الإثنوغرافية والتاريخية والإحصائية المتعلقة بهذه المسألة. يجب التخوف من ميول من هذا النوع في علمنا. إنّ الخجل أمام بعض الوقائع لا يقل خطورة عن الجرأة الكبيرة، وإنّ انسحاب التجريبية لا يقل ضرراً عن التعميمات المتسرعة. أولاً، إذا كان العلم يقتضي استطلاعاً للوقائع تامّاً أكثر فأكثر، فإنّه لا يستلزم في أي مجال جرداً شاملاً، مستحيلاً على كل حال. لم يقم عالم

البيولوجيا بملاحظة جميع وقائع الهضم، في كل السلاسل الحيوانية، قبل أن يحاول تقديم نظريات حول الهضم. يجب على السوسيولوجي أن يقوم بالشيء نفسه؛ فهو كذلك ليس مطالباً بالتعرف بعمق على جميع الوقائع الاجتماعية لفئة محددة ليقدم نظرية عنها. بل ينبغي له أن يباشر العمل حالاً. فالمعارف المؤقتة، لكن المحصية والمدققة بعناية، تقابلها فرضيات مؤقتة. إنّ التعميمات المنجزة، والأنساق المقترحة، تنطبق في اللحظة نفسها على جميع الوقائع المعروفة أو المجهولة بقدر ما تنطبق على الوقائع المفسرة. ولا لوم في تعديل النظريات كلما تم التعرف على وقائع جديدة أو كلما اكتشف العلم، الذي يصبح أكثر دقةً يوماً عن يوم، جوانب جديدة في الوقائع المعروفة. لا مكان خارج هذه المقاربات الدقيقة أكثر فأكثر للظواهر إلا للنقاشات الجدلية أو الموسوعات العلمية، وكلاهما لا فائدة حقيقية منه بما أنّهما لا تقترحان أي تفسير. زد على ذلك أنّه إذا تم القيام بالاستقراء بطريقة منهجية، فمن المستحيل أن تكون النتائج التي توصل إليها السوسيولوجي عارية من أيّ حقيقة. فالفرضيات تعبر عن وقائع، وبالتالي فهي تتوفر دائمًا على الأقل على جزء من الحقيقة: ويمكن للعلم أن يكملها ويصححها، لكنه لن يتخلى أبداً عن استعمالها.

III- فروع السوسيولوجيا

تطمح السوسيولوجيا إلى أن تكون علماً وترتبط بالتراث العلمي القائم. لكنها لا تقل تحرراً إزاء التصنيفات القائمة. ويمكنها إعادة توزيع العمل بطريقة مختلفة عن الطريقة المستعملة إلى اليوم.

أولاً، ترى السوسيولوجيا أن تختص بدراسة عدد من المشكلات التي ظلت إلى اليوم تنتمي إلى علوم ليست «علوماً اجتماعية». إنّها تفكك تلك العلوم وتترك لها موضوعها الخاص وتحتفظ لنفسها بجميع الوقائع الاجتماعية الخالصة. هكذا، تدرس الجغرافيا إلى اليوم مشكلات الحدود وطرق المواصلات والكثافة الاجتماعية، إلخ. والحال أنّ هذه المشكلات ليست خاصة بالجغرافيا، وإنّما بالسوسيولوجيا، بما أنّ الأمر لا يتعلق بظواهر كونية، وإنّما بظواهر ترتبط بطبيعة المجتمعات. كما تسترجع السوسيولوجيا النتائج التي حققتها أنثروبولوجيا الجريمة التي تمس عدداً من الظواهر التي ليست ظواهر جسدية، وإنّما هي وقائع اجتماعية.

ثانياً، توجد من بين العلوم التي يطلق عليها عادة اسم «علوم اجتماعية»، علومٌ ليست علوماً بالمعنى الحقيقي للكلمة. إذ ليست لها سوى وحدة مصطنعة، ويجب على السوسيولوجيا أن تفرق بينها. هذا هو حال الإحصاء والإتنوغرافيا اللذين يعتبران أنّهما يشكلان علمين مستقلين، بينما لا يقومان، كلٌّ تبعاً لطريقته الخاصة، سوى بدراسة الظواهر الأكثر تنوعاً التي تنتمي في الحقيقة إلى أقسام مختلفة من السوسيولوجيا. فالإحصاء، كما رأينا، ليس سوى منهج لملاحظة ظواهر متنوعة في الحياة الاجتماعية الحديثة. إنّ الإحصاء يدرس في الوقت الراهن ظواهر ديموغرافية وأخلاقية واقتصادية بدون تمييز. أعتقد أنّه لا تعود إلى علماء الإحصاء، بل تعود إلى السوسيولوجيين مهمةُ القيام بالإحصاء الأخلاقي والاقتصادي والديموغرافي من أجل دراسة الظواهر الأخلاقية والاقتصادية، وكذا من أجل دراسة الجماعات. الشيء نفسه ينطبق على الإتنوغرافيا. إنّ علة وجود هذه الأخيرة هي تفرغها لدراسة الظواهر التي تحدث في الأمم المسماة متوحشة. إنّها تدرس بدون تمييز الظواهر الأخلاقية والقانونية والدينية والتقنيات والفنون إلخ. بينما السوسيولوجيا، على عكس ذلك، لا تميز



بطبيعة الحال بين مؤسسات الشعوب «المتوحشة» ومؤسسات الأمم «البربرية» والشعوب «المتحضرة». إنّها تُدخِل في تعريفاتها أكثرَ الوقائع أوليةً وأكثرها تطوراً. مثلاً، عندما تدرس السوسيولوجيا الأسرة أو العقوبة، فإنّها ستضطر إلى اعتبار الوقائع «الإتنوغرافية» والوقائع «التاريخية» التي تعتبر على المستوى نفسه وقائع اجتماعية ولا تختلف عن بعضها إلا بالطريقة التي تستعمل في ملاحظتها.

وعلى عكس ذلك، تتبنى السوسيولوجيا جميع التقسيمات الكبرى الملاحظة في مختلف العلوم المقارنة للمؤسسات التي تطمح السوسيولوجيا إلى أن تكون وريثة لها: العلوم القانونية، علوم الديانات، والاقتصاد السياسي، إلخ. وانطلاقاً من هذا المنظور، تتفرع بسهولة إلى سوسيولوجيات متخصصة. لكنها بتبنيها هذا التوزيع، لا تتبع حرفيّاً التصنيفات المستعملة التي لأغلبها أصل تجريبي أو عملي، مثل تفريعات علم القانون. لا تقيم السوسيولوجيا بالخصوص بين الوقائع تلك الحواجز المحكمة التي توجد عادة بين مختلف العلوم المتخصصة. إذ يجب على السوسيولوجي الذي يدرس الوقائع القانونية والأخلاقية أن يربطها غالبًا بالظواهر الدينية إن أراد فهمها. ويجب على من يدرس المِلْكية أن يعتبر هذه الظاهرة بوجهيها القانوني والاقتصادي، والحال أنّ هذين الجانبين للواقعة نفسها يُدرَسَان عادة من قبل عِلميْن مختلفيْن.

هكذا، كلما انضمت السوسيولوجيا بقوة إلى العلوم التي سبقتها وتملكت نتائجها، غيرت تصنيفات تلك العلوم. تجدر كذلك ملاحظة أنّ مختلف العلوم الاجتماعية حاولت في السنوات الأخيرة أن تقترب تدريجياً من السوسيولوجيا؛ فأصبحت شيئاً فشيئاً أقساماً خاصة من علم وحيد. إلا أنه بما أنّ هذا الأخير يتكون كعلم حقيقي ذي منهج واع، فإنّه يغيّر بعمق روح البحث نفسها، ويمكن أن يقود إلى نتائج جديدة. فضلاً عن أنّه وإن كان من الممكن الاحتفاظ بالعديد من النتائج، فإنّ كل فرع من السوسيولوجيا لا يمكنه أن يتطابق بالضبط مع مختلف العلوم الاجتماعية القائمة. إنّ هذه الأخيرة تتغير من تلقاء ذاتها، كما أنّ إدخال المنهج السوسيولوجي قد سبق وغَيَّرَ وسيُغَيِّرُ طريقةَ دراسة الظواهر الاجتماعية.

تنقسم الظواهر الاجتماعية إلى نظامين كبيرين. فمن جهة، هناك جماعات وبنياتها. إنّ هناك إذن فرعاً خاصّاً من السوسيولوجيا يستطيع دراسة الجماعات، وعدد الأفراد الذين يكونونها ومختلف أشكال تموضعها في المجال: إنّها المورفولوجيا الاجتماعية. ومن جهة أخرى، هناك الوقائع الاجتماعية التي تحدث داخل تلك الجماعات: المؤسسات أو التمثلات الجماعية. وتشكل هذه الأخيرة، بالمعنى العصري، الوظائف الكبرى للحياة الاجتماعية. إنّ كلَّ واحدةٍ من تلك الوظائف، الدينية والقانونية والاقتصادية والجمالية، إلخ. تنبغي أولاً دراستها على حدة وأن تشكل موضوع سلسلة من الأبحاث المستقلة نسبياً. انطلاقاً من هذه الزاوية إذن، هناك سوسيولوجيا دينية، وسوسيولوجيا أخلاقية وقانونية، وسوسيولوجيا تكنولوجية، إلخ. عندما تتحقق كل تلك الدراسات الخاصة، فإنّه سيصبح ممكناً تشكيلُ قسمٍ أخيرٍ من السوسيولوجيا، وهو السوسيولوجيا العامة التي سيكون موضوعها هو البحث عما يحقق وحدة جميع الظواهر الاجتماعية.

حول بعض أشكال التصنيف البدائية[1]

◆ إميل دوركهايم ومارسيل موس
ترجمة: محمد هاشمي
(المغرب)

لقد أظهرت الكشوف السيكولوجية المعاصرة الوهم السائر، الذي يجعلنا نعتقد في بساطة وأولية عمليات ذهنية، بينما هي في الواقع بالغة التعقيد. لقد أصبحنا الآن على بينة من تعدد المكونات التي تشكل الإوالية التي بفضلها نبني تمثلاتنا للعالم الحسي، لنسقطها على الخارج، ثم نتموضع داخلها. بيد أنّ هذا العمل التفكيكي لمَّا يطبق على العمليات المنطقية بحصر المعنى، إلا في حالات نادرة. إذ إنّ ملكات التعريف، والاستنباط، والاستقراء ينظر إليها عمومًا باعتبارها معطيات مباشرة داخل تركيب الفاهمة الفردية. ومن المؤكد أنّنا نعرف منذ القدم بأنّ الناس تعلموا عبر التاريخ استعمال وظائفهم المتعددة أفضل فأفضل. لكن ذلك ما كان ليحدث من تغيرات مهمة، إلا فيما يخص كيفية الاستعمال، أما تعلقًا بملامحها الأساسية فقد تشكلت منذ كانت هناك إنسانية. لذلك ما خطر ببال أحد إمكان تشكل ذلك من خلال تجميع عناصر مستعارة من المصادر الأكثر تباينًا، والأكثر غرابة على المنطق، والتي تم تنظيمها بعناء شديد. وليست هذه بالفكرة الغريبة، مادامت صيرورة الملكات المنطقية اشتهرت بكونها صادرة عن السيكولوجية الفردية، وما دام لم تتوافر بعد الفكرة التي تجعلنا نرى في مناهج الفكر العلمي مؤسسات اجتماعية فعلية، وأنّها وحدها السوسيولوجيا في مُكنتها رسم مكوناتها وتفسيرها.

وتنطبق الملاحظات السابقة بشكل خاص على ما يمكن دعوته بالوظيفة التصنيفية، حيث إنّ المناطقة وعلماء النفس ينظرون في العادة إلى الإجراء الذي قوامه تصنيف الكائنات، والأحداث، ووقائع العالم إلى أجناس وأنواع، وإشمال إحداها تحت الأخرى، وتحديد علاقة التضمين أو الاستبعاد، كما لو أنّه إجراء بسيط وفطري، أو على الأقل متشكل بفعل القوى الفردية وحسب. ويعتبر علماء المنطق تراتب التصورات كما لو أنّها معطاة داخل الأشياء، وقابلة للتعبير عنها مباشرة من خلال السلاسل اللامتناهية للأقيسة. بينما يذهب علماء النفس إلى كفاية اللعب البسيط لترابط الأفكار، وقوانين التجاور والتناظر بين الحالات الذهنية، لتفسير تكتل الصور، وانتظامها على شكل تصورات، تصنف بعضها في علاقة ببعض. أجل قد ظهرت مؤخرًا نظرية أقل تبسيطيةً حول الصيرورة السيكولوجية. إذ انتشرت فرضية انجماع الأفكار لا حسب تلاؤمها المشترك، لكن أيضًا تبعًا للعلاقات التي تنسجها مع الحركات، لكن على الرغم من ذلك، ومهما كان من تفوق هذا التفسير، فهو لا يتخلى عن عرض التصنيف من حيث هو نتاج للممارسة الفردية.

---

1 نشر هذا النص في الأصل:

Émile Durkheim et Marcel Mauss, «De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives». Année sociologique, VI, (1901-1902), pp. 1 à 72. Rubrique “Mémoires originaux”. Les Presses universitaires de France. [Une édition numérique in: Les classiques des sciences sociales. http://classiques.uqac.ca/].

مع ذلك توجد واقعة، تكفي لوحدها أن تظهر أنّ لهذه العملية أصولاً أخرى: لأنّ مسلكنا في إدراك التصنيف وممارسته يظل حديث عهد نسبيًّا. ذلك أنّ فعل ترتيب الأشياء هو بالنسبة إلينا، عملية تنظيمها في مجموعات متميزة بعضها عن بعض، ومفصولة من خلال خطوط فارقة محددة بشكل بيِّن، وهذا ما ينفيه التطوريون المعاصرون الذين لا يرون بين الأشياء ما هو غير قابل للتجاوز، وإن كان هذا التقارب لا يصل إلى حد الخلط بينها، وادعاء حق اختزال بعضها لبعض، يوجد في عمق تصورنا للصنف فكرة القطاع ذي الحوافي الدقيقة، ومن المعلوم أنّ تصورًا من هذا القبيل، لا يتأصل أبعد من أرسطو، إن جاز القول. فقد كان أول من طالب بوجود اختلافات دقيقة ومحددة وواقعيتها، مثبتًا أنّ الحد الوسط هو علة ذلك، وأن لا وجود لسبيل مباشر بين جنس وآخر، بينما كان أفلاطون أقل استشعارًا لهذا التمييز ولهذا التنظيم التراتبي، لأنّ الأجناس بالنسبة إليه على نحو ما متجانسة وقابلة لأن يختزل بعضها بعضًا من خلال الجدل.

إنّ تصورنا الحالي للتصنيف لا يتوفر على تاريخ فقط، بل أيًضا على ماقبل-تاريخ هائل. فمهما قلنا لن نبالغ في وضعية الاختلاط واللاتمييز التي انطلق منها العقل الإنساني. بل في راهننا نفسه هناك جزء كبير من أدبياتنا الشعبية، ومن أساطيرنا وأدياننا يقوم على خلط أساسي لكل الصور والأفكار، فليس بينها إن شئنا القول، ما ينفصل بوضوح عن الأخرى. الاستعارات، ونقل الصفات، ومعاوضة الأشخاص، والأرواح والأجساد، والمعتقدات المتعلقة بتجسيد الأرواح، وروحنة الموضوعات المادية، كل ذلك يمثل عناصر للفكر الديني والفلكلوري. وهكذا إنّ فكرة الاستحالات transmutation ما كان لها أن تتشكل لو أنّ التصورات كانت محددة ومصنفة. وتعد عقيدة التحول القرباني المسيحي نتيجة لحالة الذهن هذه، التي يمكن اعتمادها لإثبات قابليتها للتعميم.

لا تصمد مع ذلك هذه الذهنية داخل المجتمعات الأوروبية إلا على شكل مخلفات من الماضي، وحتى في هذه الحالة لا نصادفها إلا داخل بعض وظائف الفكر الجمعي، وهي متموضعة بشكل جلي. لكن هناك مجتمعات كثيرة حيث كل التاريخ الطبيعي بالنسبة إليها يكمن في الحكايات التعليلية، وتوجد في الاستعارات كل تأملاتها حول الأنواع النباتية والحيوانية، وكذلك يتجلى ذلك في الأدوار النبوئية، والدوائر والمربعات السحرية كل الاستشرافات العلمية. لم تكن التصورات المتعلقة بالانجذاب التعاطفي، أو التوافق الرمزي، أو التأثيرات الفلكية، سواء في الصين أو في الشرق الأقصى، ومجموع الهند المعاصرة، أو في اليونان وروما القديمة، منتشرة فقط وما تزال، بل إنّها ما فتئت تستنفذ العلم الجمعي. وكل ذلك قائم على الاعتقاد في التحول الممكن للأشياء الأكثر تنافرًا، بعضها إلى بعض، وبالتالي على الغياب الكامل تقريبًا للتصورات المحددة.

وإذا ما انحدرنا نحو المجتمعات الأقل تطورًا التي لدينا معرفة بها، تلك التي يدعوها الألمان مستعملين مفردة فضفاضة بعض الشيء[2] NaturvolkerK فسنجد التباسًا أكثر جلاءً، فهاهنا يفقد الفرد نفسه شخصيته، بحيث يصبح عدم التمييز بينه وبين روحه الخارجية، وبينه وبين طوطمه مكتملاً. إنّ شخصيته وحيوانه القرين Fellow-animal يصبحان واحدًا. ويبلغ التقمص مبلغًا يجعل الإنسان يتخذ صفات الشيء أو الحيوان القريب منه، في مابويا mabuiag[3] على سبيل

1 2

3 إحدى الجزر الأسترالية.

المثال ينظر إلى سكان قبيلة التماسيح على أنهم يتسمون بطبع هذا الحيوان؛ فهم معتدون بأنفسهم، قساة، ودائمًا على أهبة الحرب. أمّا لدى قبيلة سيو sioux[4] فهناك جانب منهم يدعون بالحُمْر يضم عشيرة أسود الجبل، والثيران، والظباء، وكل الحيوانات المتميزة بغرائزها العنيفة؛ وأعضاء هذه العشائر منذ مولدهم هم رجال حرب، بينما المزارعون هادئون بالطبع، وينتمون إلى عشائر طوطيماتها هي بالأساس حيوانات مسالمة.

إن كان هذا حال الناس، فبالأولى هو حال الأشياء. فليس هناك فحسب عدم تمييز مطلق بين العلامة وبين الشيء، وبين الاسم وبين الشخص، والأماكن والسكان، لكن هناك أيضًا وحسب ملاحظة صائبة أبداها فو ندن شتاينن von den steinen حول الباكيري والبورorوس Bakairis et Bororos[5] " إنّ مبدأ التوالد المختلط generatio oequivoca ثابت لدى البدائي"، فعن حسن نية يتخيل فرد قبيلة البورورو أنّه بذاته أرارا، أو على الأقل، إذا ما كان يتوجب عليه أن يأخذ صورتها المتميزة بعد موته، فهو في هذه الحياة بالنسبة إلى الحيوان ما تمثله الدودة للفراشة. وبصدق أيضًا يشتهر أعضاء قبيلة الترومي Trumai[6] بأنّهم حيوانات مائية. "يفتقد الهندي تحديدنا للأجناس بعضها إزاء بعض، المانع لها من الاختلاط" لقد تم في البدء تصور الحيوانات والناس والجماد، كما لو أنّها تتداخل في علاقات تماه كامل بينها. فالوشائج بين البقرة السوداء والمطر، وبين الحصان الأبيض وبين الأحمر والشمس، هي سمات مميزة للتراث الهندو-أروبي؛ ويمكننا أن نضاعف الأمثلة في هذا الصدد إلى ما لانهاية.

وفضلاً عن ذلك، لا تختلف هذه الحالة الذهنية كثيرًا، عن تلك التي تُمثل إلى الآن وبالنسبة إلى كلّ جيل نقطة انطلاق التطور الفردي. حيث لا يظهر الوعي إلا تيارًا متصلاً من التمثلات التي ينحل بعضها في بعض، وحينما تبتدئ التمييزات بالظهور، تكون جميعها متشذرة. هذه على اليمين وتلك على اليسار، هذا من الماضي وهذا من الحاضر، تلك تشبه ذلك، وهذه ترافق هذه، هو ذا كل ما يستطيع أن ينتجه الراشد نفسه، لولا أن ترسخ فيه التربية طرائق تفكير ما كان ليصل إليها أبدًا بجهده الخاص، وهي طرائق جاءت ثمرة تطور تاريخي. ويبدو لنا جليًّا البون بين هذه التمييزات والتجميعات الأولية، وبين ما يشكل فعلاً تصنيفًا.

لقد مارس الإنسان التصنيف في البداية بشكل تلقائي، بفعل ضرورة طبيعية، فقد كانت الإنسانية مفتقدة لشروط هذه العملية. ويكفي بالمناسبة تحليل فكرة التصنيف ذاتها لكي ندرك أنّه ليس بمقدور الإنسان أن يجد في ذاته عناصره الأساسية. إنّ الصنف، هو مجموعة من الأشياء؛ الحال أنّ الأشياء لا تمُثل من ذاتها للملاحظة، مصنفة على هذه الشاكلة. فبمقدورنا أن ندرك إلى حد ما وبشكل غير واضح تماثلاتها. لكن ذلك لن يكون كافيًا لتفسير المسلك الذي انتهى بنا إلى تجميع الكائنات المتشابهة على هذا النحو، ووضعها في نوع من المجال المثالي، ونسيجها في حدود دقيقة، ندعوها جنسًا أو نوعًا..إلخ. لاشيء يجيز لنا أن نفترض توفر عقلنا منذ الولادة، على هذا النموذج المرجعي للإطار الأولي لكل تصنيف. أجل، تساعدنا الكلمة بدون شك على إضفاء مزيد من الوحدة والاتساق للتجميع الذي يتشكل على هذا النحو؛ لكن إذا

---

4 إحدى قبائل الهنود الحمر.

5 كرايبين قدامى، الآن يتواجدون في كزينغو – المؤلف-

6 إحدى العشائر البرازيلية.



كانت الكلمة وسيلة لإنجاز أفضل للتجميع حينما نكون على بينة من إمكان ذلك، فليس في مكنتها أن تقترح علينا الفكرة ذاتها. التصنيف من جانب آخر، ليس مجرد إنشاء للمجموعات- وإنّما ترتيبها حسب علاقات خاصة. إنّنا نتمثلها متناسقة ومتعالقة بعضها مع بعض، فنقول إنّ هذه [الأنواع] متضمنة في تلك [الأجناس]، إنّ هذه الأخيرة تشتمل الأولى. فهناك ما يسيطر، وهناك ما يسيطر عليه. وهناك ما هو مستقل عن الآخر. فكل تصنيف يتضمن نظامًا تراتبيًّا لا يمكن لا للعالم ولا لوعينا أن يقدم لنا مثاله النموذجي. فهناك إذن مجال لأن نتساءل من أين استمددنا ذلك. بل إنّ العبارات نفسها التي نستعملها لتوصيفه تسمح لنا بافتراض أنّ كل التصورات المنطقية تتأصل فيما هو خارج- منطقي extra-logique. فنحن نقول إنّ هناك علاقة قرابة بين أنواع جنس ما، كما ندعو بعض الأصناف بالعائلات؛ ثم أليست مفردة جنس نفسها تشير في الأصل إلى مجموعة عائلية genos ؟ كل هذه الوقائع تميل إلى جعلنا نخمن بأنّ خطاطة التصنيف ليست نتاجًا عفويًّا لفاهمتنا المجردة، وإنّما هو نتيجة عمل تضافرت فيه عناصر غريبة من كل صنف.

ومن البين أنّ موضوع هذه الملاحظات الأولية، ليس حل المشكل، ولا حتى الافتراض المسبق لمثل هذا الحل، بل هي تروم فقط أن تشير إلى وجود المشكل الذي يتوجب أن نطرحه. فأولى بنا عوض الاستناد إلى يقينية اعتبار الناس يصنفون على نحو طبيعي، من خلال نوع من الضرورة الداخلية لفاهمتهم الفردية، يلزمنا عل العكس، أن نتساءل عما أدى بهم إلى تنظيم أفكارهم على هذا الشكل، وأين وجدوا التصميم المميز لهذا التنظيم. وسؤال لا يخطر بخيالنا حتى، أن نتناوله في امتداداته. ولكن، وبعد طرحنا إياه، نود أن نوفر مجموعة من المعلومات، التي هي في رأينا قادرة على أن تضفي عليه بعض الوضوح. وفي الواقع إنّ المسلك الوحيد الكفيل بالإجابة على ذلك السؤال، هو بحث التصنيفات البدائية التي قام بها بنو الإنسان، وذلك لأجل التعرف على العناصر التي شكلت عبرها. لذلك سوف نورد في ما يلي مجموعة من التصنيفات التي هي بالتأكيد بالغة البدائية، لكنها ذات دلالة واضحة، ولا تبدو ملتبسة.

إنّ السؤال الذي نحن بصدده لم يطرح في الأزمنة التي أشرنا إليها، لكن من ضمن الوقائع التي سنستعملها في إطار هذا العمل، هناك ما تمت الإشارة إليه ودراسته مسبقًا من طرف بعض الكُتاب. فقد اشتغل السيد باستيان M.Bastian في مناسبات عديدة، بتصورات كوسملوجية عامة محاولاً في الغالب أن يضفي عليها أشكالاً من النسقية. لكنه ارتبط أكثر بكسملوجيات الشعوب الشرقية وتلك المتعلقة بالعصور الوسطى، عاملاً في الغالب على تعداد الوقائع التي كان يبحث عن تفسيرها. أما بالنسبة إلى التصنيفات الأكثر بدائيةً فقد أعطى السيد هويت M.Howitt ثم من بعدهم السيد فرازر M.Frazer أمثلة عديدة. لكن لا أحد من بينهما استشعر أهميتها من منظور تاريخ المنطق. وسنرى كيف أنّ التأويل الذي يقدمه فرازر لهذه الوقائع هو بالضبط عكس ما نقترح.

I

إنّ أنظمة التصنيف الأكثر بساطة، والتي لدينا معرفة بها، هي تلك التي نلاحظها لدى القبائل الأسترالية.



فنحن على علم بنوع التنظيم الأكثر انتشارًا في هذه الضروب من المجتمعات. فكل قبيلة تتفرع إلى قسمين كبيرين ندعوها فروعًاPhratrie [7]. كل فرع بدوره، يشمل مجموعة من العشائر، أي مجموعة من الأفراد يحملون الطوطم نفسه. ومبدئيًا لا يوجد طوطم فرع في الفرع الآخر. وبالإضافة إلى هذا التقسيم للعشائر، كل فرع يتشعب إلى أقسام ندعوها قرانية matrimoniales. وذلك لأنّ موضوع هذا التنظيم هو قبل كل شيء تدبير الزيجات: فلا يجوز لقسم محدد من فرع أن يتعاقد على الزواج إلا مع قسم محدد من الفرع الآخر. وهكذا يأخذ التنظيم العام للقبيلة الشكل التالي.

الفرع1	**القسم القراني أ**	عشيرة الإمو – طائر أستralي -
	القسم القراني ب	عشيرة الثعبان عشيرة الدودة إلخ..
الفرع 2	القسم القراني أ-	عشيرة الكنغر
	القسم القراني ب-	عشيرة الأبسوم [حيوان أمريكي] عشيرة الغراب[8]

الأقسام المشار إليها بالحرف نفسه (أ، أ-، ب، ب) هي تلك التي بينها علاقة قران connubium.

وهكذا كل أعضاء القبيلة يجدون أنفسهم مصنفين داخل أطر محددة، يندمج بعضها في بعض. كما أنّ تصنيف الأشياء يعيد إنتاج التصنيف نفسه الخاص بالناس.

وقد سبق للسيد كميرون M.Camiron أن لاحظ بأنّه عند قبيلة تاتاثيس Ta-ta this[9]: كل أشياء الكون موزعة حسب الأعضاء المختلفين للقبيلة". "بعضهم ينسب إلى نفسه الأشجار، وبعضهم الآخر السهول، بعضهم السماء، الريح، المطر وهكذا دواليك" لكن للأسف هذه الإفادة تفتقد إلى الدقة، فهي لا تخبرنا لأي مجموعة من الأفراد تعود وتنسب مجموعات الأشياء[10] لكننا نتوفر على وقائع بقوة استدلالية مغايرة، وعلى وثائق مهمة للغاية.

ينقسم قبائل نهر بيلنغرBellinger إلى فرعين؛ وهو تقسيم حسب السيد بالمر M.Palmer ينطبق أيضًا على الطبيعة "فكل الطبيعة تنقسم حسب أسماء فروع القبيلة، كما أنّ الأشياء توصف بالذكورة والأنوثة. إنّ الشمس والنجوم رجال ونساء ينتمون إلى هذا الفرع أو ذاك، على نفس منوال الزنوج أنفسهم". وهذه القبيلة تجاور بشكل قريب قبيلة أخرى، في ميناء ماكاي في كويين لاند، حيث نجد نظام التصنيف نفسه. وحسب الرد الذي قدمه السيد بريدمان Bridman

7 نعرف بأنّ هذا المصطلح لم يتم الأخذ به من طرف جميع المؤلفين، إنّ الأكثرية يفضلون استعمال كلمة أقسام. وهو ما ينجم عنه التباسات مؤسفة مع الأقسام القرانية matrimoniales والتي ستكون موضوعًا لنا فيما يلي. لأجل تجنب هذه الأخطاء، في كل مرة يدعو ملاحظ قسما ما هو فرع، نعوض الكلمة الأولى بالثانية. ووحدة الاصطلاح تجعل فهم الوقائع ومقارنتها سهلاً. ومن المستحب أن نتوافق بشكل نهائي على المصطلحات التي تستعمل كثيرًا.

8 هذه الخطاطة لا تمثل سوى التنظيم الذي نعتبره نموذجيا. وهو الأكثر عمومية. لكنّنا لانجده في حالات كثيرة إلا متغيرًا. وفي هذه الحالة، الاقسام الطوطمية ذات عشائر تعوض بمجموعات محلية، وعندئذ لا نجد فروعًا ولا أقسامًا. بل علينا إذا ما صبونا إلى أن نستوفي الأمر بشكل كامل، أن نضيف تقسيمًا إلى مجموعات محلية يتراكب في الغالب مع التقسيمات السابقة.

9 J.A., XIV, 350. - Notes on some tribes of new south wales-

ولم يقل بالمناسبة أنّ ذلك يهم فقط هذه القبيلة بل إنّ الفقرة السابقة تشير إلى مجموعة من القبائل.

10 ويبدو الأمر مع ذلك متعلقًا بتوزيع حسب مجموعات طوطمية، تناظر تلك التي سندرسها لاحقًا، لكن ذلك لا يعدو أن يكون افتراضًا.



على أسئلة دو كور DE CURR وسميث Br smyth ولوغيمي فيزون Lorimer faison، فإنّ هذه القبيلة وكذلك تلك المجاورة لها تضم فرعين، أحدهما يدعى يونغارو Yungaroo، والآخر ويتارو Wutaroo. هناك أيضًا أقسام قرانية؛ لكن لا يبدو أنّها أثرت في التصورات الكوسملوجية. على عكس تقسيم الفروع الذي يعتبر "قانونًا كونيًّا للطبيعة". "فكل الأشياء الحية والجامدة، يقول كور حسب بريدغمان، تنقسم لدى هذه القبائل إلى قسمين يدعيان يونغرو وويتارو" إنّهم يقتسمون الأشياء فيما بينهم، يروي الشاهد نفسه (سميث). فيقولون إنّ التماسيح يونغرو بينما الكناغر ووترو. الشمس يونغرو، والقمر ووترو، وهكذا دواليك بالنسبة إلى الأشجار، والنباتات، إلخ.. "أما فيزون فيقول: "كل الشيء في الطبيعة يتوزع حسب رأيهم بين الفرعين.الريح يعود إلى فرع، الشتاء إلى الآخر... وإذا ما ساءلناهم على نجمة بعينها، فسيردون بتنسيبها إلى فرع محدد".

ويتميز تصنيف من هذا القبيل بتبسيطية بالغة نظرًا لطبيعته الثنائية. فكل شيء يرتب داخل فئتين يقابلان فرعي القبيلة. ويصبح النظام أكثر تعقيدًا حينما لا تقوم القسمة فقط على أساس الفرعين، وإنّما تعتمد قسمة رباعية ترتكز على الأقسام القرانية التي تستعمل إطارًا لتوزيع الكائنات. وهي حالة قبيلة الواكيلبورا Wakulbura بكوينلاند الشمال الأوسط. فقد أرسل السيد موريهيد M. Muurhead في مناسبات عديدة، وهو معمر أقام طويلاً في هذا البلد، ومراقب ثاقب النظر، إخباريات لكوور وهوييث حول نظام هذا الشعب وكسمولوجيته، وهذه المعلومات التي يمكن أن تنسحب على عدة قبائل، تم تعزيزها وتأكيدها من طرف شاهد آخر السيد. لوو.M.Ch low مفادها أنّ الواكيلبورا يتوزعون على فرعين: ماليرا Mallera وفيترو Wutarau؛ كل منهما ينقسم بالإضافة إلى ذلك إلى قسمين قرانيين. يحمل قسما الفرع الأول اسمي كورجيلا kurgila وبانهي banhe أمّا الثاني فيدعى قسماه فونغو wungo واوبو obu. ويقسم هذان الفرعان والقسمان المتعلقان بهما "كل الكون إلى مجموعات". "الفرعان، يقول هويت، هما الماليرا والفيترو، وبالتالي كل الموضوعات هي إما الفرع الأول أو الثاني" وهو نفسه ما يورده كوور "الطعام الذي يأكله البانبي banbey والكارجيلا، يدعى موليرا، والذي يأكل من طرف الفونغو Wongoo أو الأبو يسمى فوتيرا" لكننا نجد بالإضافة إلى هذا ترتيبًا حسب الأقسام القرانية "فبعض الأقسام وحدها مسموح لها أكل بعض أنواع الطعام. وهكذا يجوز للبانبي تحديدًا أكل الأبسوم والكونغرو ولحم الكلب، وعسل النحل الصغير، ... إلخ أما الفونغو فمباح لهم وحدهم أكل الإيمو، البانيدوت، البط والثعبان الأسودين، والثعبان البني، ...إلخ. بينما يتناول الأوبو أنواعًا خاصة من ثعابين البيتون - - tapis وعسل النحل اللاسع، .. إلخ. ويعيش كارجيلا على الشياهم، الحبشي البري.، زيادة على ذلك تعود إليهم ملكية المياه، الأمطار، النار والرعد. وهناك أنواع كثيرة من الأطعمة، مثل السمك، والطرائد ذات الوبر وذات الريش، لم يخض موريهيد في عملية توزيعها"[11]

---

11 Curr, australian Race, III ? P.27.

نلاحظ أنّ كل فرع أو قسم يبدو بأنّه يستهلك لحم الحيوانات المرصودة له، الحال أنّه ينبغي العودة إلى هذه النقطة، لأنّ للحيوانات عمومًا الموزعة على فرع أو قسم طابعًا طوطميًّا وبالتالي يمنع أكلها على مجموعات الأفراد الذين أسندت إليهم.هل يمكن أن تكون الواقعة المضادة التي وصلتنا عن الواكلبورا تمثل حالة استهلاك طقوسي للحيوان الطوطمي بالنسبة إلى المجموعة الطوطمية المقابلة له ؟ لا نستطيع البت في ذلك، ربما يوجد أيضًا في هذه الملاحظة خطأ في التأويل، وهو خطأ وارد جدًّا في أمور بهذا التعقيد وبهذه الصعوبة في التقويم. وفي الحقيقة إنّه لأمر لافت للنظر بأنّ طوطيمات فرع الماليرا وحسب اللوحة التي تقدم لنا، هي الأبسوم، والحبشي الوحشي، والكونغر، والنحل الصغير، أي كل الحيوانات التي على وجه التحديد يسمح للقسمين القرانيين لهذا الفرع باستهلاكها، أقصد كورجي والبانبي

ويصح القول إنّ بعض الشكوك تحوم على الأخبار التي وصلتنا حول هذه القبيلة. فحسب السيد هويث، قد يغلب الظن على أنّ التقسيم ارتكز على الفروع وليس على أساس الأقسام الاقترانية. في الواقع كل الأشياء المخصصة للبانبي وللكارجيلا، يمكن أن تنسب إلى الماريلا. لكن التعارض في الظاهر فقط، بل هو مفيد أيضًا. إنّ الفرع هو الجنس، والقسم الاقتراني هو النوع؛ الحال أنّ الاسم الخاص بالجنس يناسب النوع، لكن هذا لا يفيد أنّ النوع لا يتوفر على اسمه الخاص. على غرار القط الذي ينتمي لذوات القوائم الأربع، ويمكنه أن يدعى بهذا الاسم، إنّ أشياء النوع عند الكارجيلا تستخلص من الجنس الأعلى لدى الماليرا (الفرع) ويمكنها تبعًا لذلك، أن تدعى هي نفسها ماليرا. وهذا دليل على أنّنا لسنا بصدد ثنائية بسيطة للأشياء تقسم الأشياء إلى جنسين متضادين، وإنّما داخل كل من هذه الأجناس، نكون إزاء تضمين لتصورات متراتبة.

إنّ أهمية هذا التصنيف هي بمكان، تجعله يمتد على كل وقائع الحياة؛ إذ نجد أثره في جميع الطقوس الأساسية. ولذلك لا يستطيع ساحر ينتمي لفرع الماليرا أن يستعمل في فنه سوى الأشياء التي هي نفسها ماليرا. فأثناء عملية الدفن يشترط في السقالة حيث تتمدد الجثة (دائمًا مع افتراض أنّ الأمر يتعلق بماريلا) "ينبغي أن تكون السقالة من خشب شجر ينتمي إلى فرع الماريلا" والأمر نفسه بالنسبة إلى الفروع التي تغطي الجثة. أما إذا تعلق الأمر بعضو في البانبي، فينبغي أن نستعمل الشجرة ذات الأوراق الكبيرة؛ لأنّ هذه الشجرة هي ذاتها بانبي؛ وسيقوم بإتمام طقس الجنازة رجال من الفرع نفسه. تنظيم الأفكار نفسه يُتوسل أساسًا للتنبؤات؛ إذ انطلاقًا من وضع هذا التنظيم مقدمةً، نؤول الأحلام، ونحدد الأسباب، ونضع المسؤوليات. ومن المعلوم أنّ الموت في جميع هذه المجتمعات، لا يعد حدثًا طبيعيًّا، يرجع لفعل أسباب فزيائية خالصة؛ بل إنّه ينسب في الغالب إلى التأثير السحري لساحر ما، وتحديد المجرم يمثل جزءًا من الطقوس الجنائزية. وهكذا إنّ تصنيف الأشياء لدى فاكيلبورا حسب الفروع والأقسام الاقترانية، هو ما يوفر وسيلة الكشف عن القسم الذي ينتمي إليه المسؤول عن الموت، أو ربما الفاعل نفسه. فتحت السقالة حيث يسجى الجسد وحواليه، يسوي المحاربون الأرضية بعناية، على شاكلة تجعل أي أثر مهما كان خفيفًا ظاهرًا للعيان. وفي الصباح الموالي يفحصون بتركيز الأرضية تحت الجثة. فإذا ما مر حيوان من هنا، نكشف بسهولة آثاره؛ ويستنتج الزنوج من خلالها الفرع الذي ينتمي إليه الشخص المسؤول عن موت قريبهم، فإذا ما وجدت آثار كلب بري، يتبينون أنّ القاتل ماريلا وبانبيا، لكون هذا الحيوان ينتمي إلى هذا الفرع وهذا القسم.

زيادة على ما سبق، إنّ هذا النظام المنطقي بالغ التصلب، لكون السلطة الملزمة العقل الأسترالي بهذه المقولات هي من القوة، بحيث نجد مجموعة كاملة من الأفعال، والعلامات، والأشياء تنتظم حسب هذه المبادئ. فحينما تكون مراسيم تأهيل على وشك التنظيم، تعمل المجموعة المحلية التي تتخذ المبادرة لاستدعاء مجموعات محلية أخرى تنتمي إلى العشيرة الطوطمية نفسها، منبهة إياها من خلال إرسال "عصا رسالة" والذي ينبغي أن ينتمي إلى فرع المرسل والحامل للعصا نفسه. هذا التناسب الإلزامي لا يبدو في ظاهره ذا أهمية فوق العادة، على اعتبار الدعوة إلى موسم تأهيل داخل معظم أستراليا تتم من خلال رسول حامل "للشياطين" (bull-roar, turndum, churinga أو) والذين هم ملكية لكل القبيلة، ومن ثمة لقسم صاحب الدعوة وللقسم المدعو. لكن القاعدة نفسها تنطبق على الرسائل المخصصة لتعيين موعد صيد، وهنا، المرسل والمرسل إليه، والرسول، وخشب الرسالة، والطريدة المحددة، واللون الذي رسمت به، كل ذلك يتناسب

بصرامة وفق المبدإ الذي وضعه التصنيف. هكذا وفي مثال نقله هويت، أرسل عصاً من طرف أحد أفراد قبيلة الأوبو. وتبعًا لذلك، فقد كانت العصا من الجيديا، وهو نوع من الأكاسيا التي تنتمي إلى فرع فوترو التي ينتمي إليها الأوبو. وكان الإيمو والوالابي هي الطرائد المرسومة على العصا، وهي حيوانات تنتمي إلى الفرع نفسه. كما أنّ لون العصا كان أزرق، ربما للمبررات نفسها. وهكذا تتسلسل كل العناصر على شاكلة نظرية: المرسل، المرسل إليه الموضوع وكتابة الرسالة، الخشب المستعمل، كلها أشياء ذات قرابة. وجميع هذه التصورات تبدو للبدائي محكومة ومترابطة حسب ضرورة منطقية.[12]

وهناك نظام تصنيف أكثر اكتمالاً وقد يكون أكثر تميزًا، وهو ذلك الذي لا تتوزع الأشياء داخله حسب الفروع والأقسام القرانية، وإنّما على أساس الفروع والعشائر أو الطوطيمات. "إنّ للطوطيمات الاسترالية، يقول فيزون Fison، قيمتها كل واحد على حدة، بعضها لا يتوزع فقط الإنسانية بل الكون أجمعه من خلال ما يمكن دعوته القسمة الشركية GENTILICES" ولهذا سبب بسيط، مفاده أنّه إذا كانت الطوطمية من جهة ما، تجمعًا للناس في إطار عشائر تبعًا للموضوعات الطبيعية (الأنواع الطوطمية المترابطة)، فهي أيضًا تجمع لموضوعات طبيعية حسب التجمعات الاجتماعية. "إنّ المتوحش الجنوب أسترالي، يقول المراقب نفسه، يعتبر الكون قبيلة كبيرة، ينتمي هو إلى أحد أقسامها، وكل الأشياء، الحية والجامدة، المنتمية إلى مجموعته هي أطراف جسد (body corporate) هو جزء منه، إنّهم على إطلاق أجزاء من جسده"، مثلما يلاحظ في حصافة السيد ستيوارتM Steawart .

والمثال الأكثر شهرة لهذه الوقائع هو ما لفت إليه انتباهنا تبعًا فيزون وسميث وكوور، واندرو لانغ بفراتزرFrazer، ويرتبط بقبيلة جبل غامبيا Mont-Gambia، وقد كان ستيورت هو من نقل هذه الأخبار، وهو من عرف هذه القبيلة عن قرب. وهي تنقسم إلى فرعين يدعى الأول كوميت kumite والآخر كروكي kroki: وهي أسماء بالمناسبة منتشرة كثيراً في جنوب أستراليا حيث تستعمل للمعنى نفسه. وكل من هذه العشائر تنقسم إلى خمس عشائر طوطمية ذات ارتباط بقرابة الأرحام. وتوزع الأشياء داخل هذه العشائر، ولا يجوز لأي عشيرة استهلاك شيء ينسب إليها "فلا يقتل المرء ولا يتناول أيًّا من الحيوانات التي تنتمي إلى شعبته القبلية نفسها" لكن بالإضافة إلى حرمة هذه الأنواع الحيوانية والنباتية أيضًا، هناك كم لامحدود من الأشياء المختلفة المرتبطة بكل قسم على حدة.

"ينقسم كل من فرع الكوميت والكروكو إلى خمسة أقسام ثانوية (ما يمكن دعوته بالعشائر الطوطمية) تنتظم تحتها (كذا) بعض الأشياء التي تسمى بطومان tooman (والتي تعني لحم أو wingo التي تعني أصحاب) وكل أشياء الطبيعة تنتمي إلى إحدى هذه العشائر العشر" ويشير كوور إلى بعض من هذه الأشياء المصنفة، لكن على سبيل المثال.

---

12 لقد قال السيد مويرهيد صراحة إنّ هذا المسلك في التصرف متبع من طرف القبائل المجاورة. وربما علينا أن نربط بنظام فاكيلبورا هذا الوقائع التي أوردها السيد روث Roth حول قبيلة البيتا بيتا، وكالكادون kalkadon والماتيكودي matikodi والفوناموراwoonamura، وهم جميعًا جيران فاكيلبورا(, t 1897,pp.57- """"cf proceed R. society queensland 1897 ethnological studies among the nord west central queensland aborigines.58) كل قسم قرانيلديه سلسلة من المحرمات الطعامية بحيث " كل طعام في متناول القبيلة مقسم بين أعضائه " لنأخذ على سبيل المثال بيتا بيتا. لا يستطيع أفراد قسم الكوبورو سحلية الإيغوان، أو الدنغو الأصفرو لا السمكة الصفراء الصغيرة، ". الفونغوكو wongoko عليهم تجنب حبشي الأدغال، البونديكوت – نوع من القوارض-، النسر البازي، الدينغو الأسود طائر البط " التام البياض "..؛ ويمنع على الكوركيلا الكنغور وثعبان التابيس، السرطان، البط ذو الرأس الأسود والبطن الكبير، ومختلف الطيور الغطاسة... كما يمنع البونبوري الايمو، والثعبان الأصفر، وبعض أنواع العقاب، ونوع من طائر الببغاء، في كل الأحوال نجد هنا مثالاً للتصنيف الذي يمتد على الأقل على مجموعة محددة من الموضوعات، يتعلق الأمر بمنتوجات الصيد، وهذا التصنيف يتخذ نموذج ذلك المتعلق بقبيلة مشكلة من أربعة أقسام قرانية، " أو مجموعات شبه قرانية " مثلما يقول كاتبنا. الذي لا يبدو أنّه بحث حول ما إذا كان هذا التصنيف ينسحب على الأشياء الطبيعية.

أول[13] طوطيمات الكوميت هو المولا mula [14] أو الصقر القناص؛ تنسب إليه، وحسب عبارة فيسون وهويت، يتضمن ذلك أيضًا الدخان، ونبتة صريمة الجدي، والأشجار..إلخ[15]

الثاني يتعلق بالبارنغال أو البجع الذي ترتبط به أشجار الغابة السوداء، الكلاب، النار، الجليد، .. إلخ

الطوطم الثالث هو الوا wa أو الغراب، تندرج تحته الأمطار، الرعد، البرق، والبرَد، والسحاب، .. إلخ.

الطوطم الرابع يدعى ويلا wila مقدمة الصاري الأسود، الذي ترد إليه النجوم، والقمر، ... إلخ

وأخيرًا طوطم الكراطو karato (أفعى غير سامة) تنسب إليه الأسماك، شجرة الخيوط، سمكة السومون، الفقمة، ... إلخ

ولدينا معارف أقل حول فرع الكروكي، إذ لا نعرف سوى ثلاثة طوطيمات، أولاً فيريو werio (شجرة الشاي) ترتبط بها طيور البط، والوالابي wallabies يتعلق بها الدجاج، جراد البحر، .. إلخ، أما طوطيم المرونا (نوع من الجدور القابلة للاستهلاك[16]، كلب الصيد، الدولفيش (نوع من صغار الكنغر)، طيور السمان...، طوطم كارال karaal (مقدمة الصاري الأبيض، دون ذروة)، الكنغر، شجرة البلوط، الصيف، الشمس، الخريف (جنس المؤنث) الريح (جنس المذكر).

إنّنا إذن قبالة نظام أكثر تعقيدًا وامتدادًا من السابق. فلا يتعلق الأمر بتصنيف قائم على نوعين أساسين (فرعين)، كل منهما يتضمن نوعين (القسمين القرانيين). بدون الشك إنّ عدد الأنواع الأساسية هو هاهنا نفسه، لكن أنواع كل جنس متعددة بشكل أكبر، نظرًا لكون العشائر قابلة لأن تكون كثيرة. ولكن مع ذلك يظل العقل الإنساني على حالته الأولية في الالتباس، على الرغم من اختلاف هذا التنظيم عن سابقه. فإذا كانت المجموعات المتمايزة متعددة، فداخل كل مجموعة أولية يسود التمييز نفسه. حيث إنّ الأشياء المنسوبة إلى فرع تميز بشكل واضح عن تلك التي تنسب إلى فرع آخر؛ كما أنّ الأشياء المنسوبة إلى مختلف عشائر الفرع الواحد ليست أقل تميزًا. لكن كل تلك المنتمية إلى العشيرة نفسه تظل بشكل عام غير متمايزة. إنّها من الطبيعة نفسها، ولا يوجد بينها خط فاصل تمييزي بات مثل ذلك الذي يوجد في التنويعات النهائية لتصنيفاتنا. إنّ جميع أفراد العشيرة، وكائنات النوع الطوطمي، والأنواع المرتبطة بها، ليسوا سوى واجهات مختلفة للواقع نفسه. فالتقسيمات الاجتماعية المطبقة على كتلة التمثلات البدائية استطاعت فعلاً أن ترسم بعض أطر محددة، لكن ما يوجد داخل هذه الأطر بقي في حالة عماء إلى حد ما، وهو ما يشهد على البطء والصعوبة اللذين ميزا تأسيس وظيفة التصنيف.

---

13 عبارة أول لا ينبغي أن تجعلنا نعتقد بوجود تراتبية بين العشائر. فالترتيب ليس هو نفسه عند فريسون وعند كورر

14 إسم كل طوطم يكون مسبوقًا ببادئة burt أو boort التي تعني "جاف"، نسقطها من هذه اللائحة.

15 هذه النقط تفيد أنّ قائمة الأشياء المدرجة غير قابلة للحد

16 حسب كورر يتعلق الأمر بطوطم طائر الحبش laa ويتضمن أشياء ترتبط ببعض الجذور القابلة للاستهلاك. وهذه التنويعات ليست غريبة. بل إنّها تشهد فقط على صعوبة التحديد الدقيق للأشياء المصنفة تحت العشيرة، والتي تمثل طوطيما لكل مجموعة.



ولا يصعب في حالات معينة أن نتبين بعض المبادئ التي على أساسها تشكل هذا التجميع. مثلاً في قبيلة جبل غامبيا، تسند إلى صاري المقدمة الأبيض، الشمس، والريح؛ وإلى صاري المقدمة الأسود، القمر، والنجوم، وكواكب الليل. فيبدو أنّ اللون وفر الخط الذي على أساسه تم عرض مختلف التمثلات على شاكلة طِباقية. ومن ثمة إنّ الغراب يحتوي بشكل طبيعي، وذلك بفضل لونه، المطر، وتبعًا لذلك فصل الشتاء، والسحب، ... إلخ، وبفعل هذين البرق والرعد. سأل يومًا السيد ستيوارت أحد السكان الأصليين عن القسم الذي ينتمي إليه الثور، فتلقى بعد لحظة من التفكير الرد التالي "إنّه يأكل العشب، إذن فهو بورتفيريو boortwerio أي أنّه من عشيرة شجر الشاي، الذي يضم على وجه الاحتمال كل الكلإ وآكلات الكلأ". لكن هذه ربما تفسيرات لاحقة يلجأ إليها الزنجي لكي يبرر لنفسه تصنيفه الخاص ويرجعه إلى قواعد عامة يهتدي على ضوئها. وفي غالب الأحيان تباغته أسئلة من هذا القبيل فيكتفي برد يستحضر التقاليد "فالأسباب الكامنة وراء إنشاء الإطار تم نسيانها، لكن الإطار نفسه ظل صامدًا، ويتم تطبيقه بطريقة أو بأخرى على التصورات الجديدة مثل تصور العجل الذي أدخل حديثًا على هذه القبائل" أليس من باب أولى علينا ألا نعجب كثيرًا من كون هذه الترابطات تجعلنا في حيرة، نظرًا لأنها ليست وليدة منطق شبيه بمنطقنا. إنّها موجهة بقوانين لا ننتبه لوجودها.

حالة شبيهة تردنا من قبيلة فوتجوبلوك wotjoballuk، وهي إحدى قبائل غال الجديدة بالجنوب، وهي من أكثر القبائل الأسترالية تطورًا. ونحن مدينون بهذه الأخبار إلى هوييث الذي نعرف كفاءته. تنقسم القبيلة إلى فرعين كروكيتش krokitch وغاموتش[17] Gamutch، اللذين يبدوان بأنّهما يقتسمان حسب هوييث، كل الأشياء الطبيعية. وحسب عبارة السكان الأصلين "تنتمي الأشياء إلى الفروع". زيادة على هذا كل فرع يضم مجموعة معينة من العشائر. وعلى سبيل المثال يشير هوييث إلى أنّ فرع الكوكيتش يضم عشيرة الريح الساخن، ومقدمة الصاري الأبيض بدون ذروة، وأشياء الشمس، وفي فرع غاموتش، توجد عشائر الصِّل الأصم، ومقدمة الصاري الأسود، وطائر البجع. لكن كل هذه لا تعدو أن تكون أمثلةً: "لقد أوردت - يقول هوييث - ثلاثة طوطيمات لدى كل فرع كمجرد أمثلة، لكن هناك المزيد منها؛ ثمانية بالنسبة إلى الكركيتش، وعلى الأقل أربعة ارتباطًا بالغاموتش" إنّ الأشياء المصنفة داخل كل فرع هي موزعة بين مختلف العشائر المشكلة له. وعلى المنوال نفسه يُوزع الانقسام الأولي "الفرعي" إلى أقسام طوطمية، حيث إنّ الأشياء المنسوبة إلى الفروع تقسم بين الطوطيمات. وهكذا كل طوطم يتوفر على عدد من الموضوعات الطبيعية التي ليست كلها حيوانات، فبينها توجد النجمة، والنار، والريح..ألخ. ويدعو هوييث الأشياء المصنفة هكذا تحت كل طوطم، طوطيمات ثانوية أو أشباه طوطيمات. تشتمل مقدمة الصاري الأبيض على سبيل المثال، خمسة عشر، والريح خمسة. وأخيرًا يدفع بالتصنيف إلى درجة من التعقيد، بحيث تضاف إلى هذه الطوطيمات الثانوية نفسها طوطيمات ثالثية tertiares متعلقة بالسابقة. مثلاً قسم الكروكيتش (فرع)، يضم قسمة البجع (طوطم): هذا الأخير يضم مجموعات تحتية (طوطيمات تحتية، أنواع من الأشياء المصنفة تحت الطوطم) بينها توجد النار، التي هي نفسها تضم باعتبارها قسمة فرعية درجة ثالثة، العلامات التي تقام باعتماد النار[18]

17 ونرى القرابة بين هذه الأسماء وكروكي والكوميت التي استعملت من طرف قبيلة جبل غامبيي، ما يثبت صحة هذا النظام من التصنيف الذي يتطابق حول نقاط متباعدة

18 المفردة التي يستعملها الأفراد الذين يشكلون هذه القسمة الفرعية للعشيرة الفرعية لكي يشيروا إلى أنفسهم تعني بالضبط: إنّنا ننبه بعضنا بعضًا (further notes", J.A.I P. 61) وإذا ما أردنا فكرة دقيقة عن مدى تعقد هذا التصنيف، ينبغي إضافة إلى هذا استحضار عنصر آخر، وهو أنّ الأشياء لا تتوزع بين العشائر

إنّ هذا التنظيم الغريب للأفكار، الذي يوازي تنظيم المجتمع، وعلى وجه التقريب تعقده، يناظر بشكل كامل ما وجدناه لدى قبائل جبل الغامبي؛ وكذلك التصنيف حسب الأقسام القرانية التي لاحظناها لدى قبائل الكوييتلان، ويناظر القسمة الثنائية تبعًا للفروع التي نصادفها في كل الأنحاء تقريبًا[19]الآن وبعد أن وصفنا مختلف تنويعات هذا النظام بكيفية موضوعية، وحسب اشتغاله من داخل المجتمعات، سيكون من المهم أن نعرف المنحى الذي من خلاله يتمثل الأسترالي ذلك، والتصور الذي يُكونه حول هذه العلاقات التي تقيمها فيما بينها، وكذلك مجموعات الأشياء المصنفة على هذا النحو. فذلك سيجعلنا أكثر قدرة على تبين ما هي التصورات المنطقية لدى البدائي والكيفية التي تتشكل عبرها. وإنّ لدينا حاليًّا، حول الفوتجبالوك، وثائق تسمح لنا أن ندقق بعض نقط في هذه المسألة.

وكما يمكن أن نترقب ذلك، يتبدى هذا التمثل حسب واجهات مختلفة.

ينظر ابتداءً إلى هذه العلاقات المنطقية على شاكلة علاقات قرابة لصيقة إلى حد ما مع الفرد. فحينما يتم التقسيم فقط من خلال الفروع، دون اللجوء إلى تقسيمات ثانوية أخرى، يشعر الجميع بأنّهم أقارب بعضهم لبعض، وكذلك مع الكائنات المنسوبة إلى الفرع الذي يعتبر هذا الفرد عضوًا فيه؛ إنّهم جميعًا، على قدم المساواة، لحمة، وأصدقاء، بينما يحملون مشاعر مغايرة تجاه كائنات الفروع الأخرى. لكن حين ينضاف ويتراكب مع هذا التقسيم الأساسي التصنيف إلى أقسام أو عشائر طوطمية، فإنّ علاقات القرابة تصبح مختلفة. وهكذا فإنّ الفرد الكوميتي Kumite بجبل الغابون يستشعر كل الأشياء الكوميتية قريبة له؛ ولكن تلك المنسوبة إلى طوطيمه الخاص تبدو الأقرب إليه. إنّ علاقة القرابة في الحالة الأخيرة تبدو الأمتن. "إنّ اسم الفرد يتصف بالعمومية" يقول هوييت متحدثًا عن الفوتجوبالوك Wotjoballuk؛ "بينما وحسب دلالة معينة، إنّ الاسم الطوطيمي فردي، لكونه بالتأكيد الأقرب إلى الفرد من اسم نصف المجتمع (يقصد الفرع) الذي ينتمي إليه". إنّ الأشياء تبدو منتظمة داخل سلسلة من الدوائر المتركزة حول الفرد؛ الأكثر بعدًا عنها، المتعلقة بالأنواع الأكثر عمومية، وهي تلك التي تضم الأشياء الأقل اتصالاً به؛ لكنها تفقد هذا الطابع المحايد بقدر ما تقترب منه. لذلك حينما يتعلق الأمر بالأشياء القابلة للأكل، فإنّ تلك الأكثر قربًا منه هي ما يحظر عليه أكلها.

في حالات أخرى، يتم التفكير في هذه العلاقات في صورة علاقة ما بين المُلاّك والمتملكين، حيث إنّ الاختلاف بين الطوطيمات الرئيسة وبين الثانوية، حسب هويث، يتمثل في التالي: "سواء الأولى أو الثانية تدعى miru (صيغة الجمع ل مير mir والتي تعني الطوطم). لكن بينما أحد المرشدين التابعين لي، أحد الكروكتيش Kroktich يأخذ اسمه من نغوي nguai الشمس (وهو طوطم بالمعنى الكامل للكلمة)، فهو يتملك بونجيل bungil إحدى الكواكب الثابتة (وهي طوطم ثانوي).. فهو مملوك للطوطم الفعلي، لكنه هو نفسه مالك للطوطم الثانوي" على النحو نفسه يدعي أحد أعضاء عشيرة وارتوت wartwut (الريح الساخن) "امتلاكًا خاصًا" لأحد الطوطيمات الثانوية الخمسة، موافوك moiwuk (ثعبان

الحية، وإنّما الميتة أيضًا، الذين يشكلون أيضًا عشائر لها طوطماتها الخاصة، وبالتالي أشياؤها المسندة إليها. وهي ما ندعوه الطوطم الجنائزي. مثلاً حين يموت أحد الكركتيش التابع لطوطم نغوي Ngaui (الشمس) فهو يفقد اسمه، ويتوقف على أن يكون نغوي لكي يتحول إلى mitbagrargr، وهو لحاء شجرة الماللي malle. من جهة أخرى هناك بين الطوطيمات الحية وتلك الميتة نوع من الترابط، فهي جميعها تدخل في نظام التصنيف نفسه

19 سنترك جانبًا التأثير الذي يمكن أن يحدثه تقسيم الأفراد على شكل مجموعات جنسية واضحة التمايز، على تقسيم الأشياء إلى أجناس. مع ذلك من الصعب هنا حين يكون لكل جنس sexe طوطمه الخاص، ألا يكون التأثير هائلاً. نكتفي بالإشارة إلى السؤال جريًا على ما قدمه فريزر (voir annee socilogique, 4, p.364)

التابيس). لكن إذا ما أردنا تدقيقًا أفضل للكلام، فليس الفرد شخصيًّا هو من يملك الطوطم الثانوي: بل إنّ كل تلك الطوطيمات الثانوية المتعلقة به كفرد، تعود ملكيتها إلى الطوطم الرئيسي، بينما الفرد لا يأخذ هنا سوى دور الوسيط. إذ نظرًا لحضور هذا الطوطم في دواخل هذا الفرد (وهو حضور متحقق في جميع أعضاء العشيرة) يتوفر هذا الفرد على نوع من حق الملكية إزاء الأشياء المنسوبة إلى الطوطم الرئيس. وإنّنا لنستشعر بالمناسبة، من خلال هذه العبارات التي أوردناها، شيئًا من التصور الذي نسعى إلى تحليله بشكل أساسي. ذلك لأنّ شيئًا "ينتمي على وجه التحديد لفرد ما" هو أيضًا مجاور له ومتصل به على نحو خاص ومميز[20] ويصح أيضًا في حالات أخرى، أن يظهر الأسترالي وهو يتمثل تراتبية الأشياء حسب نظام معكوس تمامًا. حيث إنّ الأشياء البعيدة هي ما تعتبر بالنسبة إليه الأكثر أهمية. فأحد السكان الأصليين الذي سبق وأن تحدثنا عنه، والذي يتخذ من الشمس طوطمًا رئيسًا (ngaui)، ومن نجمة بونجيل (bungil) طوطيما ثانويًّا يقدم نفسه باعتباره "نغوي وليس بونجيل". وآخر أشرنا إليه أيضًا، يتخذ الريح الساخن wartwut طوطمًا رئيسًا وثعبان التابيس (moiwuk) طوطمًا ثانويًّا، هو أيضًا كما أورد أحد رفاقه ريح ساخن wartwut "لكنه جزئيًّا ثعبان تابيس moiwuk" إنّه ثعبان فقط في جانب محدود منه. وهو ما يفيد صيغة أخرى يوردها هونييت. للفوتجوبالوك في الغالب اسمان، أحدهما يمثل طوطمه الرئيس، والآخر طوطمه الثانوي. الأول هو على وجه التحقيق اسمه الفعلي، بينما "يأتي الاسم الآخر مجرد لاحق" ومن درجة ثانية. وذلك لأنّ الأشياء الأساسية بالنسبة إلى الفرد ليست تلك المجاورة له، واللصيقة بشخصيته الفردية. إنّ ماهية الإنسان هي الإنسانية. وماهية الأسترالي تكمن في طوطمه الرئيس وليس في طوطمه الثانوي، أو لنقل، في مجموع الأشياء المميزة لفرعه. فليس هناك أي شيء في هذه النصوص يناقض ما سبق. ذلك لأنّ التقسيم يدرك دائمًا على النحو نفسه، فقط العلاقات المشكلة له ينظر إليها من زاوية مختلفة.

II

ينبغي علينا بعد أن أقمنا هذا النوع من التصنيف، أن نسعى قدر المستطاع إلى تحديد بُعده العام.

لا تسمح لنا الوقائع بالقول إنّه تصنيف منتشر في كل أستراليا، ولا أنّه يتوفر على امتداد الانتظام القبائلي نفسه المتمثل في الفروع، والأقسام القرانية والعشائر الطوطمية. ومن المؤكد أنّنا على قناعة تامة بقدرتنا إذا ما بحثنا جيدًا، على أن نجد هذا التصنيف كاملاً أو ناقصًا، داخل مجتمعات أسترالية حيث يظل هذا التصنيف لحدود الساعة غير بيّن؛ ولكن ليس في مقدورنا أن نصدر أحكامًا مسبقة على نتائج ملاحظات لم تنجز بعد. ومع ذلك، إنّ الوثائق التي بحوزتنا منذ الآن تسمح لنا بالتأكيد يقينًا أنّه تصنيف منتشر في هذه الأوساط، أو أنّه كان كذلك في الماضي.

بداية وقبل كل شيء، في حالات كثيرة حيث لم نلاحظ مباشرة هذا الشكل من التصنيف، فإنّنا مع ذلك وجدنا وخبرنا عن وجود طوطيمات ثانوية، وهي التي كما رأينا تفترض تصنيفًا على هذه الشاكلة. وهو ما يصح على وجه الخصوص في جزر مضيق طوريس المجاورة لغينيا الجديدة البريطانية. ففي كيوي Kiwai كل العشائر تتخذ ميراmara (mirimara)

---

20 لا تتعلق النصوص السابقة إلا بالعلاقة بين الطوطم الثانوي وبين الطوطم الرئيس، وليس بين هذا الأخير والفرع. لكن من المؤكد أنّ هذه العلاقة ستدرك على النحو نفسه. ويعود سبب افتقادنا لنصوص متعلقة خصوصًا بهذه النقطة، لأنّ الفرع لا يلعب إلا دورًا باهتًا داخل القبائل، ولذلك يأخذ حيزًا صغيرًا من الاهتمام.



طوطمًا لها، وهي أنواع نباتية؛ إحدى هذه العشائر ذات شجرة نخيل (nipa) كطوطم، تتخذ من السلطعون، الذي يسكن في الشجرة الحاملة للاسم نفسه طوطمًا ثانويًّا. كما نجد في موبياغ Maubiag (جزيرة في غرب مضيق طوريس) انتظام العشائر حسب فرعين: فرع الطوطم الصغير Augud وفرع الطوطم الكبير، أولهما يتعلق باليابسة والآخر بالماء، أحدهما يقيم ويخيم تحت الريح بينما الآخر نحو الريح، أحدهما يوجد شرقًا والآخر غربًا. الفرع المتعلق بالماء طوطمه الدودونغ وهو حيوان مائي، يدعوه هادون Haddon بعبارة shovel-nose skate؛ أما طوطيمات الفرع الآخر، باستثناء التمساح الذي هو حيوان برمائي، فكلها حيوانات برية: التمساح، الأفعى، الكاسوري casoar. وهاهنا بالتأكيد آثار مهمة للتصنيف. لكن بالإضافة إلى هذا يشير هادون صراحة إلى «طوطيمات ثانوية أو تعويضية بعبارة أصح»: القرش ذو الرأس المطرقة، سمكة القرش، السلحفاة، سمكة الراية ذات الإبرة، تسند بهذه الصفة إلى فرع الماء، الكلب، إلى فرع اليابسة. بالإضافة إلى ذلك ينضاف إلى هذا الأخير طوطيمان ثانويان؛ على شاكلة زينة هلالية من الودع والصدف. ولذلك إذا كنّا نعتقد أنّ الطوطمية في حالة انهيار عام داخل هذه الجزر، فيبدو أنّه من المشروع أيضًا أن نرى في هذه المعطيات بقايا نظام تصنيف أكثر اكتمالاً. ومن المرجح جدًّا وجود نظام شبيه يصادف في أماكن أخرى من مضيق طوريس وفي أعماق غينا الجديدة. كما أنّه قد تم الوقوف الصريح داخل سيبي saibai(إحدى جزر المضيق) وداخل دودي daudai، على وجود المبدأ الأساسي للتصنيف القائم على الأجذام والعشائر الثلاثية.

وبمقدورنا أن نجد آثار هذا التصنيف نفسه في جزر موري murray، بحر وير ودوار waier et dauar، ونود أن نلفت الانتباه دون الدخول في تفاصيل هذا النظام الاجتماعي الذي وصفه لنا السيد هونت، إلى الواقعة التالية المتمثلة، في وجود عدد معين من الطوطيمات، يمنح كل واحد منها للأفراد سلطات متعددة حول أنواع مختلفة من الأشياء. فمثلاً الأشخاص الذين يتخذون الطبل طوطمًا لهم يتوفرون على القدرات التالية: يعود إليهم الحق في إقامة الطقس الذي يقلدون خلاله الكلاب ويعزفون على الطبول؛ كما أنّهم هم من يوفرون السحرة المكلفين بجعل السلاحف تتوالد، وتأمين محصول الموز، وتخمين القتلة من خلال حركة السحلية؛ وهم أخيرًا من يفرضون طابو الأفعى. ومن هنا يمكن إذن القول أنّه من الراجح جدًّا، أنّ عشيرة الطبل يعود إليها، بالإضافة إلى الطبل ذاته، الثعبان، الموز، الكلاب، السلاحف، السحالي. وكل هذه الأشياء، تبرز، على الأقل جزئيًّا، داخل الفئة الاجتماعية نفسها، وبالتالي فإنّ العبارتين هما في العمق مترادفتان، مع الصنف نفسه من الكائنات[21] وتتسم الميثولوجية الفلكية للأستراليين بملامح هذا النظام الذهني نفسها. إنّها في الواقع مصبوبة في قالب التنظيم الطوطمي. فعلى وجه التقريب كل الزنوج يقولون بأنّ نجمًا معينًا هو تشخيص لسلف بعينه[22]. ومن المحتمل جدًّا أنّه علينا أن نشير سواء بهذا النجم أو بالفرد الذي يتداخل معه، إلى أي فرع وقسم وعشيرة ينتمي. ومن هنا يصبح مصنفًا داخل مجموعة محددة، فيُمنح قرابة ووضعًا معينًا داخل المجتمع. ومن المؤكد أنّ هذه التصورات الميثلوجية تلاحظ في المجتمعات الأسترالية حيث وجدنا مع كل الملامح المميزة لتصنيف الأشياء إلى فروع وعشائر، وذلك في قبائل جبل غامبيا، وعند الفوتجوبالوك wotjoballuk، وفي قبائل شمال فكتوريا. "الشمس، يقول هويت، امرأة كروكتيشية من

21 نصر على لفت الانتباه لهذا المعطى، لأنّه يمنحنا الفرصة لملاحظة عامة. فحيث نرى عشيرة أو نحلة دينية تمارس سلطًا دينية سحرية على أنواع مختلفة من الأشياء، يكون من المشروع التساؤل حول ما إذا كان ذلك مؤشرًا على تصنيف قديم يسند إلى هذه الفئات الاجتماعية هذه الأنواع المختلفة من الكائنات.

22 الوثائق حول هذا الموضوع كثيرة جدًا بحيث لن نشير إليها كلها. وهي ميثلوجية تطورت إلى درجة جعلت الأروبيين في الغالب يعتقدون أنّ الأفلاك هي أرواح الموتى.

عشيرة الشمس، تذهب كل يوم للبحث عن ولدها الصغير الذي فقدته" بونجيل (نجمة فوملهوت fomlhaut) كانت قبل صعودها للسماء صاري مقدمة متين وأبيض، من الفرع كروكتيش. وكان له امرأتان، ينتميان طبعًا وحسب قاعدة الزواج المختلط إلى الفرع المقابل، غاموتش gamutch، وقد كانتا بجعتين (احتمالاً طوطم ثانوي للبيلكان). وهما أيضًا نجمتان. ويعتقد فوافنونغ woivonung وهم مجاورون للفوتجوبولك wotjoballuk بأنّ البونجيل (اسم فرع) صعد إلى السماء من خلال زوبعة، هو وأبناؤه الذين كانوا جميعًا كائنات طوطمية (بشرية وحيوانية في الوقت نفسه)؛ إنّه كما هو الأمر عند فوتجوبالوك، فوملهوت، وكل من أبنائه نجوم، إثنان منهم هما النجمة ألفا والنجمة بيتا من برج صليب الجنوب. وبعيدًا عن هاتين القبيلتين، يصنف الميكولون Mycooloon جنوب كوينيلاند، سحب برج صليب الجنوب تحت طوطم حيوان الإيمو؛ حزام الأوريون في اعتقادهم من عشيرة ماربرينغال mrbaringal وكل الشهب من عشيرة جينبابورا jinbabora. وحينما يسقط أحد هذه الشهب، فهو يرتطم مع شجرة جيديا ليصبح بدوره شجرة من النوع نفسه. وهو ما يفيد أنّ هذه الشجرة نفسها ذات علاقة بالعشيرة ذاتها. أما القمر فهو محارب قديم لا تخبرنا هذه الميثولوجية باسمه ولا طبقته. وهكذا إنّ السماء مسكونة بأسلاف من الأزمنة المتخيلة.

وهي نفسها أشكال التصنيف الفلكية المستعملة من طرف أرانتاس Aruntas، والذين علينا تناولهم اللحظة، ومن وجهة نظر مختلفة. فبالنسبة إليهم الشمس هي امرأة من القسم القراني بانونغا panunga ولذلك فإنّ فرع بانونغا-بولتارا panunga-bulthara هو ما يتكفل بالطقس الديني الخاص بها[23]. ولقد تركت على الأرض نسلاً يستمر في التناسخ والتولد بحيث يشكل عشيرة خاصة. لكن من الظاهر أنّ هذا التفصيل الأخير في التراث الأسطوري جاء متأخرًا. لأنّه إن كانت الشمس سابقًا تنتمي للبانونغا، من عشيرة بانديكوت، الذين يسكنون أراضي السحلية الكبيرة، فإنّنا نعرف علاوة على ذلك أنّ الأمر يصح أيضًا بالنسبة إلى أخواتها. وكثيرًا ما يخلطون بها، إنّها بنيتهم الصغيرة "شمسهم"؛ وإجمالاً فهم ليسوا سوى تضعيف لها dédoublement- أما القمر فهو وفي أسطورتين مختلفتين، ينسب إلى عشيرة الأبوسوم opossum. في أحدها هو رجل من هذه القبيلة؛ وفي الأخرى هو امرأة سرقت من أحد رجال القبيلة، وهذا الأخير هو من حدد طريقها، صحيح لا أحد يخبرنا بفرعها الأصلي، لكن العشيرة تتضمن ذلك، أو على الأقل تُضمنه مبدئيًا في أرونتاس الذين نعرف أنّهم من قسم الكومارا، كنجم الصباح؛ الذي يلجأ كل مساء إلى حجر يوجد في أراضي "السحليات الكبرى" والذي يبدو بأنّ له قرابة كبرى بهم. وكذلك النار التي تنسب بشكل لصيق وحميم إلى طوطم الأورو euro، وهو رجل من القبيلة نفسها اكتشف النار داخل حيوان يحمل الاسم نفسه.

يمكن القول إنّنا لا نعدم قدرة على التعرف على أشكال التصنيف هذه، حتى في الحالات التي لا تبدو فيها صريحة، وذلك على شاكلة ومنحى مباين على ما سبق وأن وصفناه. فقد حدثت تغيرات اجتماعية في البنية الاجتماعية، أثرت في اقتصاد هذه الأنظمة، لكن ليس إلى الحد الذي يطمس ملامحها بشكل نهائي. بالإضافة إلى هذا، إنّ هذه التغيرات هي في جانب منها حدثت بسبب هذه التصنيفات نفسها، وبالتالي فهي كافية لاستخلاصها والكشف عنها.

23 ينبغي أن تكون غالبية الأفراد الذين يقومون بهذه المهمة من هذا الفرع.



وما يميز هذه التغيرات، هو كون أفكارها منتظمة حسب نموذج يجد أصله في المجتمع. لكن ما أن يوجد هذا النظام الذهني الجماعي، حتى يكون قادرًا على أن يؤثر في علته ويساهم في تغييرها.

لقد سبق وأن رأينا كيف أنّ أنواع الأشياء، المصنفة داخل عشيرة معينة، تلعب دور طوطيمات ثانوية، أو طويطيمات فرعية؛ بحيث أنّ مجموعة أو أخرى داخل العشيرة نفسها، تصبح بفعل أسباب لا نعرفها، تشعر بأنّها على علاقة خاصة بهذا الشيء أو ذاك الذي ينسب بشكل عام إلى العشيرة كلها. وما تكاد هذه الأخيرة تصبح ذات حجم أكبر، حتى تميل إلى أن تنحل وتتفكك، وذلك حسب خطوط مميزة، وينبغي أن نحذر الاعتقاد أنّ هذه الانقسامات هي بالضرورة نتيجة حركات ثورية وصاخبة. ففي أغلب الأحيان يبدو أنها حدثت بسبب سيرورة منطقية خالصة. بل يمكن القول إنّ الفروع تشكلت والعشائر تشعبت في حالات كثيرة، على هذا المنوال. ففي مجتمعات أسترالية متعددة، يتقابل بعضها مع بعض كما لو أنّ الأمر يتعلق بحدي تناقض جدلي، مثل الأبيض والأسود، وفي مضيق طوريس تتقابل تقابل اليابسة والماء، وكما تقيم العشائر التي تتشكل داخل هذه المجتمعاتـ بينها بالإضافة إلى هذا، علاقات قرابة منطقية. وهكذا من النادر في أستراليا أن تكون عشيرة الغراب من فرع آخر، غير ذلك المتعلق بالسيل أو السحب أو الماء. وكذلك الحال حينما يصبح التفرع والتفكك ضروريًّا بالنسبة إلى العشيرة، فإنّ الأفراد المنتظمين حول أشياء مصنفة بعينها داخل العشيرة، هم من ينفصلون عن الباقي لكي يشكلوا عشيرة مستقلة، وحينها يتحول الطوطم الفرعي إلى طوطم رئيس. وحينما تبتدئ هذه الحركة يمكنها أن تستمر، ودائمًا حسب الإجراء نفسه. العشيرة الفرعية التي تحررت تأخذ معها بالإضافة إلى مجالها المثالي، زيادة على الشيء الذي يمثل طوطمها، أشياء أخرى ينظر إليها على أنّها لصيقة به. وهذه الأخيرة تلعب في العشيرة الجديدة وظيفة طوطيمات فرعية، ويمكنها بدورها أن تصبح مراكز تتشكل حولها فيما بعد تفرعات جديدة.

ويسمح الفوتجوبالوك wotjoballuk على الخصوص بضبط هذه الظاهرة حية أثناء اشتغالها في علاقة مع علاقات عمليات التصنيف[24]. فحسب هويت إنّ مجموعة معينة من الطوطيمات الفرعية، هي طوطيمات رئيسية في طور التشكل "إنّها تحاول السطو على نوع من الاستقلالية"، وهكذا فبالنسبة إلى بعض الأفراد، إنّ طائر البجع الأبيض هو طوطم، بينما الشمس هي طوطم فرعي، فيما هناك من يضعهما في تصنيف معكوس. وذلك احتمالاً بسبب أنّ هاتين التسميتين كانتا تستعملان سابقًا كطوطيمات فرعية بالنسبة إلى قسمين من عشيرة قديمة أُسقط طوطيمها الرئيس، الذي كان يضم من ضمن الأشياء المسنودة إليه، البجع والشمس. ومع مرور الوقت، انفصل الطرفان من أصلهما المشترك: أحدهما اتخذ البجع طوطمًا رئيسًا، تاركًا الشمس للدرجة الثانية، بينما الطرف الآخر عكس الأمر. في حالات أخرى حيث لا يمكن أن نلاحظ بشكل مباشر هذا التفريع، يصبح حينئذ قابلاً للإدراك من خلال العلاقات المنطقية التي توحد فيما بينها الأقسام الفرعية المتولدة عن العشيرة نفسها. فنحن نرى بوضوح بأنّ الأمر يتعلق بأنواع من الجنس نفسه. وهذا ما سنظهره فيما بعد، من خلال بعض المجتمعات الأمريكية.[25]

---

24 لقد درس هويت الفوتجوبالوك من وجهة النظر هذه بالضبط، ولقد كان هذا التفريع، الذي يجعل من النوع نفسه من الأشياء مرة بصفة طوطيم، ومرة بصفة طوطم ثانوي، هو ما جعل إقامة جدول كامل للعشائر والطوطيمات مهمة صعبة.

25 وقد يسمح هذا التفريع وكذلك التغيرات التي تنتج عنه في تراتبية الطوطيمات الرئيسية والثانوية، بتفسير خصوصية مهمة داخل هذه الأنساق الاجتماعية. فنحن نعرف الطوطيمات في أستراليا على الخصوص هي في الغالب حيوانات، ونادرًا ما تكون جمادات. ولذلك يمكن أن نذهب إلى أنّ كل الطوطيمات كانت من أصل حيواني في بادئ الأمر. لكن تحت هذه الطويطيمات البدئية صنفت أشياء جامدة، وانتهت بعد ذلك ومن خلال التفريع، إلى الارتقاء نحو درجة



وهكذا إنّه لمن السهل أن نطالَع بالتحولات التي تجريها هذه التفرعات على عملية التصنيف. بقدر ما تحافظ العشائر الفرعية على ذكرى الأصل المشترك، بحيث يستشعرون أنّهم أقارب وشركاء، فهم ليسوا سوى أجزاء الكل نفسه؛ وبالتالي فإنّ الطوطيمات خاصتهم، والأشياء المصنفة تحتها تظل متعلقة في حدود معينة بالطوطم الكلي للعشيرة الكبرى. لكن سرعان ما ينمحي هذا الإحساس مع مرور الزمن. فيتضخم تحرر كل طرف إلى أن يتحول إلى استقلالية كاملة. فترتخي بيسر واضطراد، الوشائج الموحدة بين كل العشائر الرئيسة والفرعية داخل الفرع نفسه، إلى أن تنحل في المنتهى إلى هباء من المجموعات الصغيرة المستقلة، والمتكافئة بعضها مع بعض، مفتقدة كل تعالق وارتباط. ومن الطبيعي أنّ التصنيف يتغير نتيجة لذلك. حيث أنّ أنواع الأشياء المنسوبة إلى كل هذه الأقسام الفرعية تشكل بقدْرها أجناسًا متمايزة، ومتموضعة على المستوى نفسه. لقد اندثرت كل تراتبية. لكن يمكن أن نستشف بقاء بعض آثارها داخل كل عشيرة صغيرة. لأنّ الكائنات المرتبطة بالطوطم الفرعي والتي أصبحت الآن طوطمًا رئيسيًّا، تستمر في الاندراج تحت هذا الأخير. غير أنّها تقل مع الوقت، أولاً للطبيعة المتشرذمة لهذه الجماعات الصغرى. ثم لأنّه طالما استمرت هذه الحركة كل طوطم فرعي يعلو درجة وقدرًا، وبالتالي كل نوع، وكل تشكيلة مرتبطة به تصبح جنسًا أساسيًّا. وهكذا يفسح التصنيف القديم المكان لقسمة بسيطة دون نظام داخلي، وإلى تكرار الأشياء مفردة لا من حيث طبقتها. ولكن على الرغم ذلك لأنّ هذه القسمة تتم بين مجموعة هائلة من الجماعات فإنّها تصبح لامَّة على وجه التقريب للكون بأكمله.

ويوجد مجتمع الأرونتاس في هذه الوضعية بالذات. إذ لا توجد لديه تصنيفات مكتملة، حسب نظام مؤسس. وإنّما وحسب عبارة سبنسر وجيلن Spencer et Gillen "لا يوجد لدى السكان الأصليين، في البلدان المحتلة، أي شيء جامد أو حي إلا ويمنح اسمه إلى مجموعة طوطمية من الأفراد"[26] وقد أشارا في كتابهما إلى أربع وأربعين نوعًا من الأشياء تعتمد طوطمًا للقدر نفسه من الجماعات الطوطمية؛ ومع ذلك، ولأنّ هذين الملاحظيْن لم يأبها كثيرًا بأن يضعا بنفسهما لائحة كاملة لهذه الطوطيمات، فإنّ تلك التي استطعنا إقامتها، من خلال تجميع الإشارات المنتشرة في الكتاب ليست بالضرورة قائمة شاملة[27]. الحال أنّ قبيلة الأرونطاس هي من القبائل التي استمرت بها سيرورة التفريع إلى أقصى حد؛ وذلك لأنّ كل التحولات التي حدثت في بنية هذا المجتمع، وكل الحواجز، التي من الممكن أن تضمه وتسيجه، اختفت بفعل أسباب تم عرضها في الكتاب نفسه[28]، الأمر الذي جعل الجماعات الطوطمية مضطرة للخروج من الإطار الطبيعي الذي يجعلها

الطويطمات الرئيسة.

Native Tribes of Central Australia, Londres, 1898, p. 112. 26

27 ونعتقد أنّنا سنقدم خدمة جيدة من خلال نقل هذه القائمة مثلما وضعناها. وطبعًا إنّنا لا نتبع أي خطة في عملية التعداد هذه: الريح، الشمس، الماء أو السحاب (p. 112) الفأر، الدودة *witchetty*، الكنغر، السحلية، حيوان الإيمو، وردة الهاكي *(p.116)*، النسر العقاب، الإيلونكا (وهي نوع من الفاكهة)، النرجين، القط البري، إيرياكورا irriakura (ورد من فصيلة البصليات)، سرفة فراشة لونجيكوم longicome، البانديكوت، نرنجين إلبيرلا، نملة العسل، الضفدع، العوزة أو عنبة الشانكونا chankuna، شجرة البرقوق، سمكة إيربونغا irpunga، الأبسوم، الكلب البري، الأورو (p.117 وما يليه)، الباز الصغير (p.232) ثعبان التابيس، السرفة أو الدودة الصغيرة، الوطواط الأبيض الكبير(300، 301) بذور العشب (311) سمكة أتيربينتا (316) ثعبان كوما (317) طائر الحجل المحلي، نوع آخر من فاكهة مانديتيا (320) فأر الجيربوا (329) نجم المساء(360)، السحلية الكبيرة والصغيرة (389) الفأر الصغير (395-389)، بذور الشانتوا alchantwa (390) نوع آخر من الفأر الصغير(396) الباز الصغير (397) ثعبان أوكرانينا (399) ديك الحبش البري، العقق، الوطواط الأبيض (401.404.406) وهناك عشائر لأنواع خاصة من البذور، وللخنفساء الكبيرة (441)، حمام إنتوريتا (410) وحش الماء (414) الباز (416)، طائر السمان، نمل البولدوغ (417) نوعين من السحليات (439) الوالابي wallaby ذو الذيل الظلفي (441) نوع مختلف من زهرة الهاكيي (444) الذبابة(546)، طائر الجرس (635)

Année sociologique, 5, p. 108, s. 28

بدائيًّا ملمومة بعضها على بعض، كما لو أنّه هيكل جسمها العام المتمثل في فرعها الأول. فعوض أن تظلّ متموضعة بشكل صارم داخل الصنف المحدد للقبيلة، انتشر كل منها بشكل حر داخل امتداد المجتمع. ولذلك وبعد أن أصبحت غريبة على التنظيم الاجتماعي المقنن، فقد سقطت تقريبًا في نوع من الجمعيات الخاصة، فأصبح بمقدورها التكاثر والتفتت إلى ما لانهاية تقريبًا.

وهذا التفتت ما يزال مستمرًّا. إذ توجد في الواقع أنواع من الأشياء ما يزال موقعها من التراتبية الطوطمية غير واضح، وذلك باعتراف سبنسر وجيلسن نفسيهما: فنحن لا نعرف إن كانت طوطيمات أساسية أو فرعية[29] ما يفيد أنّ هذه المجموعات لمَّا تزل في حراكها، مثلما هو حال عشائر الفوتجوبالوك wotjoballuck. من جانب آخر هناك بين الطوطيمات المنسوبة إلى عشائر مستقلة، علاقات قديمة تشهد بأنّها كانت تصنف داخل العشيرة نفسها. وهذا ينطبق على زهرة الهاكيا والقط البري. وهكذا إنّ العلامات المنقوشة على دروع رجال عشيرة القط البري لا تمثل سوى أزهار الهاكيا بشكل خاص، ودون غيرها. وحسب الأساطير، وفي أزمنة خرافية، إنّ هذا النوع من الورود هو الذي كان يغذي الهرر البرية. وهذا يعني أنّ هذين الشيئين لم يكونا غريبين بعضهما عن بعض، بل لم يصبحا كذلك إلا بعد أن تفككت عشيرتهما الموحدة. ويبدو أنّ عشيرة برنيي prunier تشتق أيضًا من العشيرة المركبة نفسها: زهرة الهاكيا – الهر البري. أما من جهة طوطم السحلية فقد انتزعت مجموعة من الأنواع الحيوانية وطوطيمات أخرى، على وجه الخصوص الفأر الصغير. لهذا ينبغي أن نكون واثقين من كون التنظيم البدائي خضع إلى عمل واسع من الفصل والتفكيك والتفريع الذي لم ينته بعد.

فإذا لم نجد إذن لدى الأرنوط نسقًا كاملاً للتصنيف، فليس لأنّهم لم يتوفروا عليه أبدًا: بل لأنّه انحل بقدر ما تفرعت العشيرة. فوضعه الراهن لا يعكس سوى حالة التنظيم الطوطمية الحالية للعشيرة. وهذا دليل جديد على العلاقة الوطيدة بين هذين الأمرين. إضافةً إلى أنّ هذا النسق علاوة على ذلك لم يختف دون أن يترك آثارًا على وجوده السابق. ولقد سبق وأن ألمحنا إلى متبقيات لذلك في مثولوجية الأرونتاس. بيد أنّنا نجد شواهد أكبر على ذلك في كيفية توزيع الكائنات بين العشائر. ففي الغالب ترتبط أنواع أخرى من الأشياء بالطوطم، مثلما هو الحال بالنسبة إلى التصنيفات الكاملة التي فحصناها سابقًا. إنّها البقايا الأخيرة لنظام الإبدال. هكذا نجد شجرة الصمغ[30] ترتبط بعشيرة الضفادع؛ كما ترتبط دجاجة الماء بالماء. ولقد سبق ورأينا العلاقة القريبة بين طوطم الماء والنار؛ من جهة أخرى ترتبط بالنار فروع شجرة الأوكالبتوس، والأوراق الحمراء لشجرة الإرموفيليا، صوت النفير، الحرارة والحب. وتربط اللحية بطوطم الفأر جيربوا jerboa، وأمراض العيون بطوطم الذباب. والحالة الغالبة هي حين يكون الكائن المرتبط بهذه الكيفية مع الطوطم طائرًا. ويتعالق نمل العسل مع طائر صغير أسود يدعى الألتريبا alatripa، الذي يجوس مثل ذلك النمل في نفس أدغال مولغا، وأيضا بطائر

---

29 وهكذا لا يعرف سبنسر وجيلن إذا ما كان حمام الصخر طوطمًا رئيسًا أو ثانويًا .(cf. *p. 410* et *448*) كما هو الأمر بالنسبة إلى القيمة الطوطمية لأنواع مختلفة من سحليات محددة: حيث أنّ الكائنات الأسطورية التي خلقت البشر الأوائل الذين اتخذوا السحلية طوطمًا. قد تحولوا إلى نوع آخر من السحليات .(p. *389*)

30 الشيرونغا هذه الشعارات أو الأعلام الفردية حيث يعتقد أنّ أرواح الأجداد تحل فيها، تحمل لدى عشيرة الضفادع تمثيلات لأشجار الصمغ؛ كما أنّ الطقوس حيث تمثل أساطير العشيرة تضم نماذج لشجرة ذات جذور.



البيرتاكا alpirtaka[31] الذي يتخذ منهم فريسة كما يرتبط نوع من الطيور اسمه ثيبا ثيباthippa –thippa مع السحلية[32]. ويلحق بنبتة إرياكورا irriakura الببغاء ذو العنق الأحمر. طوطم الكونغرو يتوفر كملاحق له على نوعين من الطيور وهو نفسه حال الأورو. وهذا ما يفيد أنّ هذه الترابطات هي بقايا تصنيف قديم. حيث إنّ الكائنات المرتبطة الآن بأخرى، كانت فيما مضى مرتبطة بالطوطم نفسه. فطيور kartwungawunga، كانت في سالف الأزمنة رجال كونغرو يتغذون على هذا الحيوان. كما إنّ النوعين المرتبطين بطوطم نمل العسل كانا نملاً من هذا القبيل. والأورشيرونكا وهي طيور صغيرة ذات حمرة، كانت تنتمي في القديم إلى عشيرة الأورو. أمّا الأنواع الأربعة من السحالي فترجع إلى زوجين من هذه، وكل زوج هو في الوقت نفسه قرين وتحول للآخر.

وختامًا هناك دليل أخير على أنّنا بصدد شكل متحول لتصنيف قديم لدى الأروناتس، يتمثل بقدرتنا على أن نجد سلسلة الحالات الوسيطة التي يترابط من خلالها هذا التنظيم، بالعينة الكلاسيكية لدى قبيلة جبل غامبيا. وذلك حتى دون وجود متصل واضح. فنحن نجد عند الجيران الشماليين للأرنوتاس، لدى شينغالي chingalee الذين يسكنون شمال المنطقة الأسترالية الجنوبية (خليج كاربونتير carpentire) وذلك كما هو حال الأرونتاس أنفسهم، شتاتًا مفرطًا للأشياء بين العشائر المتعددة، وبالتالي الكثير من التفرعات؛ حيث نستطيع أن نعد داخلها تسعة وخمسين طوطمًا مختلفًا. ومثلما هو الأمر عند الأرنوتاس توقفت المجموعات الطوطمية على أن تصنف حسب الفروع؛ إذ كل منها تسير حسب الفرعين اللذين يتقاسمان القبيلة. لكن عملية الانتشار ليست كاملةً تمامًا. فعوض الانتشار التلقائي المفتقد للقواعد، على امتداد المجتمع، فهذه المجموعات تنتشر حسب مبادئ ثابتة متموضعة داخل مجموعات محددة، على الرغم من اختلافها عن الفرع نفسه. وكل واحد من هذا الأخير يقسم في الواقع إلى ثمانية أقسام قرانية[33]؛ الحال أنّ كل قسم لا يمكنه أن يتزوج إلا من قسم محدد من الفرع الآخر، الذي يضم فعلاً أو احتمالاً الطوطيمات الأولية. وتشتمل هاتان المجموعتان المتقابلتان في كليتهما على أشياء قسم محدد من الطوطيمات والأشياء، التي لا توجد في غيرهما. على سبيل المثال ينتمي الحمام بأنواعه، والنمل، والدبابير والبعوض، وذات المائة رجل، والنحل المحلي، والعشب، والجراد، وأنواع الثعابين إلخ.. إلى القسمين: شونغورا والشابلاي chongora – chablaye، أما إلى مجموعة شغارا- شووارغو chagarra-chooarroo فتعود القواقع، الفأر بليبي، الغراب، الشيهم، الكنغر، إلخ... وهكذا تبقى الأشياء على نحو ما منتظمة داخل أطر محددة، لكن هذه الأخيرة تكون قد أصبحت مصطنعة وأقل متانةً لأنّ كلًّا منها يتشكل من جزءين نشآ من فرعين مختلفين.

31 يتحدث سبنسر وجيلن عن الطيور. لكن في الواقع هذا الوضع هو أكثر عمومية.

32 ونلاحظ التماثل بين أسمائهم والإيلاتريبا الجد الأكبر لهذا الطوطيم.

33 هناك قرابة لافتة بين هذه القبيلة وقبيلة الأرنوتاس، حيث تتفرع الأقسام القرانية إلى ثمانية أيضًا؛ وذلك على الأقل عن أرنوتاس الشمال، وعند الآخرين فإنّ التقسيم الرباعي الأولي نفسه هو في طور التشكل. والعلة في هذا التفريع هي نفسها عند الشعبين إنّها القرابة من خلال الرحم والقرابة من خلال الأب. وهنا يظهر بجلاء كيف أنّ هذا التغير يجعل كل الزيجات ممتنعة؛ بدون اللجوء إلى تفريع الأقسام الأربعة الأولى.(voir Année sociolo*gique,* 5, p. 106, n° 1) وقد حدث هذا التغير عند الشينغال بكيفية خاصة جدًا، حيث استمر الفرع ومن بعده القسم القراني في التغير نحو السلالة الأمومية؛ حيث أنّ الطوطيم فقط هو ما يورث من الأب. وهكذا نفهم كيف أنّ لكل فرع قسمًا يقابله في الفرع الآخر الذي يضم الطوطيمات نفسها. لأنّ الطفل ينتمي إلى قسم من الفرع الأميسي، لكنه يحافظ على طوطيمات أبيه؛ الذي ينتمي إلى الفرع الآخر.



ولسوف نقوم بخطوة أخرى في طريق التنظيم والتنسيق، وذلك بصحبة قبيلة أخرى، وهي المتمثلة في الماراواريين Moorawaria على ضفاف نهر كولغوا، حيث نذهب بعملية تفتيت العشائر وتفريعها إلى أبعد مما نجد عن الأرونتاس؛ فنحن نجد لديهم مائة وإثنين وخمسين نوعًا من الأشياء تستعمل طوطيمات لمختلف العشائر. لكن هذا التعدد الكبير للأشياء يؤطر بانتظام داخل فرعين: إبي-كومبو ippai-kumbo وكوبي-موريkubi-muri [34]. ونصبح هنا قريبين جدًّا من الشكل الكلاسيكي، غير أنّ هناك وجودًا لتفتت العشائر. فالمجتمع عوض أن يتشتت إلى هذه الدرجة، يتكثف بحيث إنّ العشائر المتفرقة إلى هذا الحد، تعود للاتصال فيما بينها حسب انتماءاتها الطبيعية بحيث تشكل تجمعات كبرى، مما ينجم عنه تناقص عدد الطوطيمات الرئيسة (الأشياء الأخرى التي كانت فيما سبق طوطيمات تأخذ مكاناً ثانويًّا) وهذا ما يجعلنا نعود مرة أخرى، وعلى وجه الدقة إلى أنساق جبل غامبيي نفسها.

على الإجمال، إذا لم يكن لنا أن نقول إنّ هذا النحو من تصنيف الأشياء متضمن بالضرورة في النزعة الطوطمية، فهو على كل حال يصادف مرارًا في المجتمعات المنتظمة حسب أسس طوطمية. وبالتالي هناك رابط وطيد وليس مجرد علاقة عارضة، بين النظام الاجتماعي وبين النظام المنطقي. وسوف نرى الآن كيف يمكن أن تتعلق بهذا الشكل البدائي أشكال أخرى تمثل درجة أعلى في التعقد.

III

ويطالعنا شعب الزونيس ZUNIS[35] بأهم الشواهد على ذلك.

إنّ هؤلاء يقول السيد بويل Powell "يمثلون تطورًا غير مألوف للتصورات البدائية المرتبطة بالعلاقة بين الأشياء" حيث إنّ مفهوم المجتمع نفسه يتداخل لديهم مع تمثلهم للعالم، وذلك إلى درجة يمكن الحديث معها عن تنظيم "ميثيو-سوسيلوجي". ولذلك لا يمكن الحديث عن مبالغة، حينما يشير كوشين cushing في دراساته حول هذا الشعب قائلاً: "إنّني واثق بأنّه شعب يملك قيمة للإنسانية جمعاء...لأنّ الزونيس بعاداتهم ومؤسساتهم المحلية غير الاعتيادية، وتراثهم المتعلق بعوائدهم، يمثل إحدى واجهات الحضارة" وهو يهنئ نفسه لكون لقائه مع هذا الشعب "وسع معرفته بأقدم شروط الإنسانية، بقدر لا يمكن أن تحصل من غيره".

---

34 ليست هناك أسماء معروفة خاصة للإشارة إلى الفروع. ولذلك سنشير إليها من خلال أسماء القسمين القرانيين. ونلاحظ أنّ مدونة المصطلحات هي نفسها في نسق الكاميلاروي .kamilaroi

35 وقد درس هذا الشعب بكيفية رائعة من طرف السيد كوشين M. Cushing وهم من أكثر الشعوب قدمًا ومن أكثرها تطورًا. لديهم عمل خزفي رائع، ويزرعون القمح، والخوخ الذي استقدمه الإسبان، كما أنّهم صائغون متميزون؛ وقد كانوا على صلة بالمكسيكيين لأكثر من مائتي سنة. وهم حاليا كاثوليك، لكن على شاكلة خارجية فقط، إذ حافظوا على طقوسهم وعاداتهم ومعتقداتهم. يسكنون جميعًا بالبيبلو pueblo أي المدينة الواحدة، التي تتشكل في الواقع من ست أو سبع مجموعات من المنازل. وهذا ما يجعلهم يتميزون بكثافة وتركيز اجتماعيين، وبنزعة محافظة كبيرة في الوقت نفسه بملكة تأقلم وتطور. وإذا لم نجدهم بالبدائية التي يصفها كوشين، فمن المؤكد أنّنا بصدد فكر تطور انطلاقًا من مبادئ بدائية جدًّا.

ولقد لخص كوشين تاريخ هذا الشعب، وإن كانت فرضيته حول الأصل المزدوج لهذا الشعب غير مثبتة بالمرة.



وذلك لأنّنا نجد عند الزونيس انتظامًا حقيقيًّا للكون. حيث كل الكائنات وكل وقائع الطبيعة "الشمس، القمر، النجوم، السماء، الأرض البحر بكل ظواهره وعناصره، الجمادات مثلما الحيوانات وبين بني البشر" كلهم مصنفون ومرصودون لمكان معين داخل "النسق" الوحيد والمتين حيث تتناسق وتتشارط الأجزاء فيما بينها "حسب درجات القرابة".

وحسب الصورة التي يأخذها هذا النسق فهو يقوم على مبدإ يقسم الفضاء إلى سبع جهات: الشمال، الجنوب، الغرب، الشرق، سمت السماء ونظير سمت السماء **du Zénith, du Nadir**، وأخيرًا الوسط. وكل أشياء الكون تتوزع حسب هذه المناطق السبع. ولكي نحصر حديثنا فقط حول الفصول والعناصر، يسند إلى الشمال الريح والنسيم أو الهواء، وفصل الشتاء، إلى الغرب ينسب الماء، فصل الربيع، النسائم الرطبة لهذا الفصل، إلى الجنوب تسند النار، وفصل الصيف، إلى الشرق الأرض وبذورها ونهاية السنة.[36] البجع، والكركي، وطائر العفد، ديك نبتة القويصة، شجرة البلوط الخضراء إلخ.. هي أشياء الشمال؛ الدب، وابن آوى، وعشب فصل الربيع هي أشياء الغرب.أما الشرق فيسند إليه الوعل، والظبي، والديك الحبشي... وليس فقط الأشياء بل إنّ الوظائف الاجتماعية نفسها تتوزع على هذه الشاكلة. الشمال منطقة القوة والتدمير، كما أنّ الحرب تنتمي إلى الغرب، والسلام (هكذا نترجم المفردة الإنجليزية warcure والتي لم نفهمها جيدًا – المؤلف-) والصيد ينتميان إلى الجنوب؛ منطقة الحرارة، والزراعة، والطب؛ أما للشرق فمنطقة الشمس، والسحر، والدين، وإلى العالم العلوي والعالم السفلي تنسب وتعين مجموعة مركبة من الوظائف.

كما ينسب إلى كل منطقة لون يميزها. الشمال أصفر لأنّ نور الشمس حسب قولهم صفراء في طلوعها وغروبها؛ الغرب أزرق بسبب الشعاع الأزرق الذي يطالعنا عند غروب الشمس[37]، الجنوب أحمر لأنّه منطقة فصل الصيف والنار ذات اللون الأحمر. الشرق أبيض لبياض النهار. المناطق العليا مبرقشة كلوينات الأشعة بين السحب؛ أما المناطق السفلى فهي سوداء كأعماق الأرض. أما الوسط الذي هو سرة العالم لكونه يمثل كل المناطق فهو يتسم بكل الألوان.

لحدود الساعة يبدو أنّنا بصدد عملية تصنيف مختلفة عن تلك التي قمنا بدراستها سابقًا. لكن ما يسمح لنا باستشعار وجود علاقة وطيدة بين النسقين، هو كون ترتيب العالم هذا هو نفسه لدى العشائر الداخلية للبيبلو **pueblo**. "حيث إنّنا نجده مقسمًا إلى سبعة أقسام على شاكلة غير بينة لكنها واضحة جدًّا بالنسبة إلى السكان الأصليين، وهذه الأقسام لا تتقابل من منظور طوبوغرافي، لكن من منظور ترتيبها في مناطق العالم السبع. ولذلك هناك قسمة يفترض فيها أنّها على علاقة بالشمال... وتمثل آخر وطيد الصلة بالغرب وآخر بالجنوب...." وهي علاقة قريبة إلى حد أنّ لكل منطق لدى البوبلو لونًا مميزًا، وذلك على منوال التناسب نفسه الخاص بالمناطق.

36 وإلا فإنّ بذور الأرض تموضع جنوبًا.

37 إنّنا نورد هذه التفسيرات دون أن نضمن قيمتها. لأنّ أسباب توزيع الألوان قد تكون أكثر تعقيدًا. لكن المبررات السابقة الذكر لا تفتقد للأهمية أيضًا. يرى كوشين أنّ ذلك يعود إلى لون المحيط الهادي، لكنه يغفل أنّ الزونيس لم يروا المحيط أبدًا.



الحال إنّ هذه التقسيمات تقابل ثلاث عشائر، باستثناء تلك المتموضعة في الوسط والتي لا تقابل إلا واحدة، "وكل هذه العشائر يقول السيد كوشين cushing هي طوطمية على غرار عشائر الهنود الأخرى" [38] والتي نورد قائمتها الكاملة، لأنّه سيكون من الضروري الرجوع إليها لأجل فهم الملاحظات اللاحقة.

في الشمال عشائر الكركي والبجع وطائر العقعق، وديك نبتة القويصة الخشب الأصفر وشجرة البلوط الخضراء (وهي عشيرة تلاشت تقريبًا).

في الغرب عشائر الدب، وابن آوى (كلب السهول) وعشب فصل الربيع.

في الجنوب عشائر التبغ والذرة وحيوان الغرير blaireau.

في الشرق عشائر الوعل والظبي وديك الحبش.

في سمت السماء عشائر الشمس (انقرضت) النسر والسماء.

في نظير السمت عشائر الضفدع أو العلجوم، وأفعى الجرس، والماء.

في الوسط عشيرة ببغاء الماكاو الذي يمثل عشيرة الوسط الكامل.

إنّ العلاقة بين توزيع العشائر وتوزيع الكائنات تبعًا للمناطق تبدو جليةً أكثر حينما نتذكر أنّه بصفة عامة، وفي كل مرة نصادف عشائر مختلفة تتجمع على منوال يسمح لها بتشكيل وحدة أخلاقية معينة، فيمكننا أن نكون على وجه التقريب متيقنين بأنّها عشائر مشتقة من عشيرة أولية بفعل التفريع. وإذا ما طبقنا هذه القاعدة على حالة الزونيس، يتوجب عندئذ افتراض وجود لحظة في تاريخ هذا الشعب، حيث كانت المجموعات الست للعشائر الثلاث تشكل عشيرةً واحدةً، وبعدها انقسمت إلى سبع عشائر[39]، توافق على وجه الدقة المناطق السبع. وهي فرضية راجحة للأسباب العامة السابقة الذكر، وهي علاوة على ذلك صريحة في إحدى الوثائق الشفوية البالغة القدم[40] حيث نجد قائمة بستة رجال دين كبار، هم الذين يمثلون داخل أخوية دينية شهيرة باسم "السكين" المجموعات الست. رجل دين الشمال هو أول عرق الدببة، صاحب الغرب أول عرق أبناء آوى، صاحب الجنوب أول عرق حيوان الغرير صاحب الشرق أول عرق ديك الحبش، صاحب العالم الأعلى أول عرق النسور، وأخيرًا صاحب العالم السفلي أول عرق الثعابين. وإذا ما عدنا إلى القائمة السابقة، سنجد أنّ رجال الدين الستة يمثلون طوطيمات العشائر الست، التي تتوجه بالضبط حسب الحيوانات المقابلة،

---

38 إنّها بنوة أميسية، لأنّ الزوج يقيم عند زوجته.

39 بحساب عشيرة الوسط والقبول بأنّها تشكل مجموعة على حدة، خارج فرعي العشائر الثلاث؛ وهذا أمر غير أكيد.

40 وهو نص منظوم، لأنّ مثل هذه النصوص تصمد أكثر من النصوص النثرية. ومن المؤكد علاوة على ذلك، أنّ الزونيس حين انتمائهم إلى المسيحية إبان القرن الثامن عشر، كان لديهم تنظيم قريب مما درسه كوشين لديهم..فقد كانت الأخويات والعشائر نفسها على حال مثيل، وهو ما يمكنك إثباته من خلال سجلات المعمودية لرحلة التبشير.



مع استثناء وحيد يتمثل في الدببة التي توضع حسب التصنيفات المتأخرة ضمن كائنات الغرب[41]. تنتمي هذه الحيوانات مع الاستثناء السابق إلى ما يكفي من المجموعات المختلفة. وتبعاً لذلك كل من تلك العشائر تستثمر حسب أولية خاصة في مجموعتها: فهي تعتبر الممثل والرئيس، لأنّ من خلالها أخذ التشخيص المشحون انفعاليًّا لهذا التمثل. وبالتالي فهي العشيرة الأولية التي اشتقت منها باقي العشائر بفعل التفرع. وهذه واقعة عامة لدى البيبلوس وغيرهم، كون العشيرة الأولى داخل فرع معين هي في الوقت نفسه العشيرة الأصل[42].

بل أكثر من هذا، لا يوجد فقط تناسب وتطابق بين قسمة الأشياء حسب المناطق، وقسمة المجتمع حسب العشائر، بل إنّها متداخلة ومختلطة بحيث لا مجال لفصلها. فيصح أن نقول في الوقت نفسه إنّ الأشياء مصنفة حسب الشمال الجنوب ألخ.. أو حسب عشيرة الشمال، الجنوب إلخ.. وهو أمر بيّن بالنسبة إلى الحيوانات الطوطمية؛ التي تصنف حسب عشائرها أو حسب منطقتها[43]. وهو ما يسري على كل شيء وكل الوظائف الاجتماعية. التي رأينا كيف تصنف حسب الاتجاهات[44]؛ الحال أنّ هذا التوزيع يعود في الواقع إلى نوع من قسمة العشائر. وهذه الوظائف تمارس حاليًّا من طرف أخويات دينية، أخذت تعوض العشائر في كل ما يتعلق بهذه الأعمال. الحال أنّ هذه الأخويات تتجند على أقل تقدير، بشكل أساسي داخل العشائر المرتبطة بالمناطق نفسها المقابلة لهذه الوظائف. وهكذا نجد مجتمعات السكين، وعصا الثلج والصبار، التي هي أخويات حرب، تتجمع "لا بكيفية صارمة بشكل تام، ولكن حسب مبدإ" إذ يؤخذ من عشائر الشمال والغرب أناس من سكيردوك sacerdoc، عشيرة القوس، وعشيرة الصيد؛ ومن عشائر الشرق "رجال الدين" أصحاب اللحائف القطنية والطائر الكاسر الذي يشكل أخوية الرقص الدرامي الكبير.(السحري والديني)؛ ومن عشائر الجنوب نأخذ مجتمعات النار الكبرى أو الجمر التي لم تعين لنا بشكل صريح، الوظائف التي تضطلع بها، ولكن من المؤكد أنّها تتعلق بالزراعة وبالطب[45]. وفي كلمة يمكن الحديث بدقة عن كون تصنيف الكائنات يتم من خلال العشائر، لا من خلال الاتجاهات، بل بالأحرى من خلال العشائر الموجهة.

ينبغي إذن أن يكون هذا النسق معزولاً خلف هوة عن النسق الأسترالي. ومهما كان الاختلاف المبدئي بين التصنيف من خلال العشائر والتصنيف من خلال الجهات، فإنّ التصنيفين معًا عند زونيس، يتداخلان ويتطابقان بشكل دقيق. بل يمكننا أن نذهب في القول أبعد من هذا، لأنّ الكثير من الوقائع تثبت أنّ التصنيف حسب العشائر هو الأكثر قدمًا، وأنّه كان نموذجًا بالنسبة إلى التصنيف الآخر.

---

41 ومن المحتمل أنّه حدث تغيير في الوجهة فيما بعد.

42 ولأنّنا لا ننشغل الآن إلا بالمجموعات الست للعشائر الثلاث والتي تشكلت من خلال تفريع العشائر الست الأصلية، فسندع جانبًا العشيرة التاسعة عشرة التي سنعود إليها لاحقًا.

43 «وهكذا يحدد رجال الدين الآباء مخلوقات الصيف وأشياءه، وفضاء الجنوب كونها خاضعة لأناس الجنوب... وتلك المتعلقة بالشتاء والفضاء الشمالي لأناس الشمال.

44 نستعمل هذه الكلمة المختصرة للتعبير عن المناطق الموجهة.

45 في كل أمريكا هناك علاقة بين حرارة الشمس خصوصًا، وبين الزراعة والطب. وفيما يتعلق بالأخويات المتحيزة في الفوقية والتحتية، فإنّ وظيفتهم تكمن في توليد الحياة والحفاظ عليها.

1- إنّ تقسيم العالم حسب الاتجاهات لم يكن هكذا إلا منذ زمن معين، فهو تقسيم له تاريخ يمكن أن نعيد بناء واجهاته الأساسية. فقبل التقسيم السباعي كان هناك تقسيم سداسي نجد آثاره لحدود الساعة[46]. وقبل هذا الأخير هناك تقسيم رباعي يرتبط بالوجهات الأربع. وهذا بدون شك ما يفسر يقينًا السبب في كون الزونيس لم يميزوا سوى أربعة عناصر متموضعة في المناطق الأربع[47].

الحال أنّه لمن المثير للاهتمام أنّ تنويعات التصنيف حسب الاتجاهات تقابل بأخرى موازية بشكل دقيق للتصنيف حسب العشائر. ويتعلق الأمر دائمًا بقسمة سداسية للعشائر كانت سابقة بالتأكيد عن القسمة السباعية: ولذلك فإنّ العشائر التي يتم اختيار رجال الدين الكبار منها، والذين يمثلون القبيلة في أخوية السكين، هم ست عشائر. وأخيرًا إنّ هذه القسمة السداسية كانت مسبوقة بقسمة ثنائية حسب عشيرتين أساسيتين أو فرعين يستنفذان مجموع القبيلة؛ وهذه الواقعة ستتبث لاحقًا. لكن تقسيم القبيلة إلى فرعين إنّما يناسب ويقابل جدول الاتجاهات المنقسمة إلى أربعة أجزاء. فرع يوجد في الشمال وآخر في الجنوب، وبينهما خط فاصل يربط بين الشرق والغرب. وإنّنا لنلاحظ بشكل واضح لدى السيو Sioux العلاقة الرابطة بين هذا التنظيم الاجتماعي وبين التمييز بين الاتجاهات الأربعة الأساسية.

2- ومن الوقائع التي تؤكد أنّ التصنيف حسب الجهات لم يتراكب مع التقسيم حسب العشائر إلا بشكل متأخر إلى حد ما، هو أنّ ذلك التقسيم لا يتأقلم إلا بصعوبة وحسب توافق ما. فإذا ما التزمنا بمبدأ التصنيف الأول، ينبغي لكل أنواع الكائنات أن تصنف بالكامل في منطقة محددة، وواحدة بالضبط؛ على سبيل المثال كل النسور ينبغي أن تنتمي إلى المناطق العليا. الحال أنّ الزونيس يعرفون أنّ النسور توجد في كل المناطق. ولذلك يكون علينا القبول بأنّ كل نوع له مسكن يميل إليه بشكل أكبر. حيث يوجد في صورته المناسبة والكاملة. ولكن نفترض أنّ للأنواع نفسها ممثلين في مناطق أخرى، لكن في حجم أصغر وأقل كمالاً، ويتميزون بعضهم عن بعض من خلال الألوان الخاصة بكل منطقة ينسبون إليها: وهكذا بخلاف النسر المتموضع في سمت السماء، هناك نسور تمائم في كل المناطق، النسر الأصفر والأزرق والأبيض والأسود. وكل من هذه النسور له في منطقته جميع المواهب والقدرات التي تنسب إلى النسر بصفة عامة. وليس من المستحيل إعادة تأسيس المسار الذي اتبعه الزونيس لأجل بلوغ هذا التصور المعقد. إنّ الأشياء صنفت بداية حسب العشائر؛ وكل نوع حيواني تبعًا لذلك نسب بالكامل إلى عشيرة محددة. وهذه التخصيصات في مجموعها لا تطرح أي مشكل: لأنه لا وجود لأي تناقض في اعتبار أنّ كل نوع يقيم علاقة قرابة مع هذه المجموعة الإنسانية أو تلك. لكن عند قيام التصنيف حسب الاتجاهات، خصوصًا حينما تفوقت على التصنيف الآخر، هنا ظهرت استحالة حقيقية: حيث إنّ الوقائع أصبحت تناقض موضعة حصرية ضيقة. فأصبح من الضروري أنّ النوع على الرغم من بقائه المركز في نقطة معينة، مثلما هو حال النسق القديم، أن يصبح أكثر تنوعًا بحيث يكون بمقدوره أن يتوزع حسب أشكال ثانوية، وواجهات مختلفة في كل الاتجاهات.

46 إنّنا نعرف أنّ تصور الوسط هو ذو أصول متأخرة. فقد وجد في زمن محدد.

47 وتمثل المقاطع التالية دليلاً قويًا على هذه النقطة «إنّهم يحملون قنوات الأشياء الخفية التي تقابل المناطق الأربع» « يحملون دواليب العرافة الأربعة، المقابلة لمناطق الناس».



3- في حالات عدة نلاحظ بأنّ الأشياء كانت في لحظات محددة من الماضي، تصنف مباشرة حسب العشائر، ولا ترتبط إلا من خلال وسائط هذه الأخيرة مع الاتجاهات الخاصة بها.

أولاً وبينما كل من العشائر الست التي لم تقسم بعد، فإنّ الأشياء، التي أصبحت منذئذ طوطيمات العشائر الجديدة التي تشكلت، كان يتوجب عليها أن تسند إلى العشيرة الأولية من حيث هي طوطيمات ثانوية، وأن تشترط بطوطم العشيرة. فهي أصبحت تمثل أنواعًا لهذا الطوطم.

والاشتراط والتعالق المباشر نفسيهما يتحققان الآن أيضًا، بالنسبة إلى قسم محدد من الكائنات، أقصد الطرائد على وجه الدقة، التي تتوزع على ستة أقسام، وكل قسم يجعل تحت شرط حيوان صيد محدد وإسناده. وكل الحيوانات التي تمنح هذه الامتيازات تقيم في منطقة محددة: في الشمال أسد الجبال الأصفر اللون؛ في الغرب الدب الغامق اللون، في الجنوب حيوان الغرير الأبيض والأسود، في الشرق الدب الأبيض، في سمت السماء النسر، في نظير السمت فأر الخلد الذي هو في سواد أعماق الأرض. وتوجد أرواح هذه الحيوانات في تجميعات الحجر التي تتمثل عبر الشكل الذي تتقمصه، أو في حالة تعذر ذلك، من خلال لونها المميز. على سبيل المثال يتعلق بالدب ابن آوى، وأغنام الجبال إلخ..[48] وبالتالي إذا ما أردنا صيدًا وفيرًا من هذه الحيوانات يكون علينا أن نستعمل تميمة الدب أو صنمه أثناء الطقوس المرسومة لذلك.[49]. الحال أنّ ما يثير الاهتمام هو أنّ ثلاثة من هذه الحيوانات الستة ما تزال تستعمل كطوطيمات عشائر قائمة إلى حدود الآن، وهي موجهة على منوال توجُّه هذه العشائر نفسها؛ أقصد الدب وحيوان الغرير والنسر. في المقابل إنّ أسد الجبال ليس سوى معوض لابن آوى الذي كان في السابق طوطم إحدى قبائل الشمال. فحين ينتقل هذا الأخير إلى الغرب، يترك بعضًا من الأنواع المرتبطة به لأجل تعويضه في الشمال[50]. ولذلك هناك لحظات حيث كانت أربعة من هذه الحيوانات المميزة طوطيمات. أما فيما يتعلق بحيوان الخلد وبالذئب الأبيض، فيلاحظ أنّه ليس هناك من طوطم لدى عشيرة سمت السماء ونظير السمت يقابل حيوان صيد[51]، لذلك يتعين البحث عن معوضات لهما.

وهكذا فإنّ مختلف ضروب الطرائد ينظر إليها باعتبارها متعلقة مباشرة بالطوطيمات أو ببدائلها. ولا ترتبط باتجاهاتها الخاصة إلا من خلال هذه الأخيرة. مما يعني أنّ تصنيف الأشياء حسب الطوطيمات، أي تبعًا للعشائر كان سابقًا على التصنيف حسب الاتجاهات.

---

48 إنّ توزيع الطرائد على ستة حيوانات صيد توجد في عدة أساطير، لكن لا تتوافق في التفاصيل، إلاّ أنّها تقوم على المبادئ نفسها. وهذه الاختلافات يمكن أن تفسر بسهولة من خلال التغيرات التي حدثت في اتجاهات العشائر.

49 تتناسب الحيوانات التميمية بدقة مع حيوانات الطرائد الستة، إلا في حالتين. ويرجع الانزياح ببساطة إلى أنّ هذين النوعين عوضا بنوعين آخرين لهما قرابة بالأولين.

50 وما يثبت ذلك، هو أنّ تميمة ابن آوى الصفراء، تسند إلى الشمال من حيث هي نوع ثانوي، لكنّها مع ذلك تتفوق على تميمة ابن آوى الأزرق الموجود في الغرب.

51 هناك الثعبان الذي هو طوطم نديد السمت، الذي هو حسب الأفكار الحالية، حيوان صيد. لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى الزونيس، لأنّ هذا النوع من الحيوان لابد أن يكون له مخالب.



وحسب منظور آخر أيضًا، إنّ الأساطير نفسها تشهد على أسبقية الأصل هذه. فحيوانات الصيد ليست مرتبطة فقط بالطريدة، ولكن أيضًا بالجهات الست، فكل منها تسند إليه جهة، يكون هو حارسها. وعبرها تتواصل الكائنات المقيمة في هذه المناطق مع الإله خالق البشر. ولذلك فإنّ المنطقة وكل ما يرتبط بها ينظر إليه حسب اشتراط معين مع هذه الحيوانات الطوطمية. وهذا ما لا يمكن أن يحدث لو أنّ التصنيف حسب الجهات كان سابقًا.

هكذا نجد خلف التصنيف حسب الجهات، الذي كان في البداية جليًّا، نظام تصنيف آخر، متطابق على كل الواجهات مع ما وجدناه سابقًا لدى الأستراليين. وهذا التماهي أصبح أكثر وضوحًا بناءً على ما سبق. فلم تصنف الأشياء فقط حسب العشائر، بل إنّ هذه الأخيرة نفسها صنفت حسب فرعين رئيسيين مثلما هو الأمر داخل المجتمعات الأسترالية. وهو ما يمكن استنتاجه بشكل مؤكد من إحدى الأساطير التي يوردها السيد كوشين. يحكي الزونيس أنّ رجل الدين والساحر أحضر زوجين من البيْض، للبشر الذين كانوا حديثي عهد بالظهور في النور؛ أحد هذين الزوجين كان في زرقة قاتمة شبيهة بالسماء؛ والآخر في حمرة الأرض- الأم. وأخبرهم أنّ في أحدهما يوجد الصيف وفي الآخر الشتاء، داعيًا إياهم إلى الاختيار. أول من قام بالاختيار أخذ الزوج ذا اللون الأزرق، الذي سيتمتعون به مادام الصغار لم ينبت لهم ريش، لكن ما يكاد هذا الأخير ينمو حتى يصبح الصغار سودًا، إنّهم غربان يمثل نسلهم آفةً فعليةً، وسيرحلون نحو الشمال. أما من سيختار البيض الأحمر فيطالعون بمولد ببغاء الماكاو اللامع، وسيكون لهم أن يقتسموا الحكم والحرارة والسلام، وهكذا تقول الأسطورة، انقسم وطننا بين رجال الشتاء، ورجال الصيف.. تحول الأوائل إلى بباغاوات المكاو أو المولتا-كو بينما تحول الآخرون إلى غربان الكاكاكوي[52] ka-ka-kwi ومن هنا ابتدأ المجتمع ينقسم إلى فرعين يتموضع أحدهما في الشمال، والآخر في الجنوب؛ متخذين الغراب طوطمًا، وهو ما لم يعد له وجود حاليًّا، وببغاء الماكو الذي ما يظل صامدًا[53]. بل لقد حافظت الميثولوجيا على ذكرى انقسام كل فرع إلى عشائر. إذ تقول الأسطورة إنّهم تبعًا لطبيعتهم، وأذواقهم، ومواقفهم تحول أناس الشمال أو رجال الغراب، إلى جماعة الدببة، أو أبناء آوى، أو الظبي، أو الكركي...ألخ.. والأمر نفسه بالنسبة إلى قوم الجنوب أو ببغاء الماكو. ما أن تشكلت العشائر إلا وبدؤوا في اقتسام روح الأشياء: مثلاً عشيرة غزال الموظ ستأخذ بذور البرد، والثلج؛ عشائر العلجوم ستؤول إليها بذور الماء.. ألخ... وهذا دليل آخر على أنّ الأشياء صنفت بداية حسب العشائر والطوطيمات.

يحق لنا الاعتقاد إذن بأنّ نظام الزونيس[54] هو في الواقع تطوير وتعقيد لنظام التصنيف الأسترالي. ولكن ما يُتم إثبات واقعية هذا الطرح، هو إمكان بلوغ الحالات الوسيطة التي تربط بين النماذج المتباعدة، ومن ثمة تبين كيف أنّ الثانية مشتقة من الأولى.

---

52 يبدو أنّ هذا الاسم كان يشير في القدم إلى طائر الغراب. وهذا التماثل ثبت في كل الأسئلة المتعلقة بمدى ارتباط هذه المفردة بعيد الكاكاكوي.

53 إنّ عشيرة الببغاء، الوحيدة الآن في منطقة الوسط، فهي إذن العشيرة الأولى، وأصل فرع الصيف.

54 نتحدث عن نسق الزونيس لأنّهم من أخضع نظامهم إلى ملاحظة كاملة. ولكننا لا نستطيع أن نحسم فيما إذا كان هنود البوبلوس تصرفوا على الشاكلة نفسها. ولكننا نعرف أنّ الابحاث التي أجراها السادة فيوكس Fewkes وبورك Bourke، اليد ستيفنسون، دورزي Dorsey تؤدي إلى نتائج شبيهة. وما هو مؤكد أنّنا نجد عند هوبيس الولابي Hopis de Walpiو التوزايان Tusayan تسع مجموعات من العشائر تقابل تلك التي صادفناها في الزونيس: وأول عشيرة من هذه المجموعات تحمل اسم المجموعة بأكملها، وهو دليل على أنّ هذه المجموعة هي وليدة تفريع لعشيرة أولية. وهذه المجموعات تضم ما لا يعد من الطوطيمات الثانوية التي تستنفد كل الطبيعة. ومن جهة أخرى هناك إشارة صريحة بالنسبة إلى هذه العشائر إلى الجهات الأسطورية المحددة. وهكذا



وتوجد قبيلة سيو Sioux من الأوماهاس، بالضبط في هذه الوضعية المختلطة: حيث إنّ تصنيف الأشياء حسب العشائر ما يزال قائمًا وواضحًا على الخصوص، بينما التصور النسقي للمناطق مافتئ في طور التشكل.

القبيلة تتشكل من فرعين يضمان خمس عشائر. وهي تتشكل أساسًا من النسل الذكوري؛ وهذا يعني أنّ التنظيم الطوطمي، وعبادة الطوطم هي في وضعية سقوط[55]. لأنّ كل فرع ينقسم بدوره على نفسه إلى عشائر ثانوية، تنقسم بدورها. ويخبرنا السيد دورسي بأنّ هذه المجموعات المختلفة تقتسم كل الأشياء. ولكن إذا لم يكن هذا التصنيف قائمًا الآن، ولم يبلغ شكلاً مكتملاً، فمن الجائز والمقبول جدًّا أنّه كان كذلك في الماضي. وهذا ما تظهره دراسة عشيرة واحدة ومكتملة [56] ظلت صامدة إلى حدود الوقت الراهن، أقصد عشيرة الشاتادا chatada، التي تمثل جزءًا من الفرع الأول. ولندع العشائر الأخرى جانبًا لاحتمال أن تكون منقوصة، وهي على الرغم من ذلك تطالعنا غالبًا بالظواهر نفسها، وإن بدرجة أقل تعقيدًا.

إنّ دلالة الكلمة المستعملة في تسمية القبيلة غير واضحة؛ لكننا نملك قائمة كاملة عن الأشياء التي تعود إليها. وتضم هذه القبيلة أربع عشائر ثانوية، هي بدورها خاضعة للتفريع[57].

عشيرة الدب الأسود الثانوية، تضم الدب الأسود، والراكون، والدب الغريزلي، الشيهم، التي تبدو طوطيمات مناطق.

عشيرة "الذين لا يأكلون الطيور الصغيرة" تتعلق بها طيور الباز 2 - الطيور السوداء التي تنقسم هي نفسها، إلى ذات الرؤوس البيضاء، والحمراء، والصفراء، والأجنحة الحمراء -3 الطيور السوداء-الرمادية أو "أناس السيل" التي تنقسم بدورها إلى قبرة المراعي، ودجاج السهول 4 طيور البوم المنقسمة بدورها إلى الصغرى والمتوسطة والكبيرة.

إنّ عشيرة ثعبان الجرس الآتية من الغرب والشمال تضم أشياء موجهة على هذا الأساس: ضروب من الصبار، طير الحمام، حيوان الغرير، إلخ... ومن الشرق أتت مجموعة العشائر وطوطمها قرن الوعل، الظبي، ونعاج الجبل. وكل مجموعة تتأصل من منطقة موجهة بشكل دقيق. من جهة أخرى إنّ رمزية الألوان تقابل تلك التي وجدناها عند الزونيس. كما أنّ الوحوش الكاسرة والطرائد موزعة على شاكلة ما نجد عند الزونيس، مع فارق هو أنّ هذه الاتجاهات لا تتطابق مع الجهات الأربع.

ويبدو أنّ بيوبلو المخرب لسيا يحتفظ بذكرى واضحة لهذا الشكل الفكري الجمعي. وما يثبت أنّ الأشياء قسمت أولاً على أساس العشائر، وبعد ذلك على أساس المناطق والجهات، هو وجود ممثل عن الحيوان المقدس في كل منطقة. ولكن في الوقت الراهن لا توجد هذه العشائر إلاّ على شاكلة مقاومة لأجل البقاء.

ونعتقد أنّه يوجد لدى النافاهوس Navahos مناهج تصنيفية شبيهة. فضلاً عن أنّنا مقتنعون، دون إمكانية إثبات ذلك، بأنّ الكثير من رمزية الهويشولس Huichols والأزتيك "البيوبلوس الآخرين" حسب تعبير مورغان، كل ذلك يجد تفسيره الحاسم في وقائع من هذا القبيل. وهي الفكرة التي عبر عنها باول Powell، ماليري Mallery وسيروس توماس Cyrus Thomas.

55 في الواقع حينما يكون النسل ذكوريًا، فإنّ النحلة الطوطمية تضعف وتميل إلى التلاشي (voir Durkheim, «La prohibition de l'inceste», *Année sociologique, 1, p.* 23). وقد أشار دورسي إلى تفسخ هذه النحل (*Siouan Cults, p.* 391).

56 يبدو لنا أنّ الأمر كان يتعلق بعشيرة الدب؛ وهو في الواقع اسم العشيرة الثانوية، كما أنّ ما يقابلها في العشائر الأخرى يوجد في قبائل السية الأخرى وهي عشيرة الدب.

57 يستعمل دورسي للتعبير عن هذه التجمعات مصطلح ذرية وذرية ثانوية. ولا يبدو أنّنا في حاجة إلى نحت عبارات جديدة لتسمية العشائر المنسوبة إلى الجانب الذكوري. إنّه مجرد نوع داخل جنس.

العشيرة الثانوية الثالثة المتعلقة بالنسر، وتضم ثلاثة أنواع من النسور؛ وقسمًا آخر أيًضا لا يبدو أنه يعود إلى نظام من الأشياء المحددة، يسمى "العمال".

وأخيرًا العشيرة الثانوية الرابعة المتعلقة بالسلحفاة. وترتبط بالضباب الذي بمقدور أفرادها أن يوقفوه[58]. وتحت نوع السلحفاة توجد أربعة أنواع خاصة من الحيوان نفسه. ولأنّ لنا من المبررات ما يسمح بالاعتقاد بأنّ هذه الحالة ليست فريدة، وأنّ هناك الكثير من العشائر التي تتصف بمثل هذه الأقسام الرئيسة والأقسام الثانوية، فيحق لنا أن نفترض بدون تسرع أنّ نظام التصنيف، الذي ما يزال يلاحظ عند الأوماهاس، كان أكثر تعقيدًا مما هو عليه الآن. حيث تظهر بجانب توزيع الأشياء، الشبيهة بما لاحظناه في أستراليا، صور أولية لتصورات الجهات.

وحينما تضع القبيلة خيامها، فإنّ ذلك يكون على نحو دائري، وكل مجموعة لها مكانها المحدد داخل هذه الدائرة. ويتموضع الفرعان تباعًا على يمين وعلى شمال الطريق التي اتبعت من طرف القبيلة، حيث تعين نقطة البداية معلمًا. وفي نصف الدائرة حيث يوجد كل فرع، لأنّ العشائر نفسها يتموقع بعضها إزاء بعض، وعلى النول نفسه تتصرف العشائر الثانوية. وتبرر الأماكن المحددة لها حسب الوظائف الاجتماعية، أكثر منها باسم القرابة، ولذلك فإنّ الأمر يتبع الأشياء المسندة إليهم، والتي من المفترض أن يمارسوا عليها أعمالهم. وهكذا فداخل كل فرع، توجد عشيرة لها علاقات خاصة بالسيل وبالحرب، إحداهما عشيرة الوعل والأخرى عشيرة الإسكاتانداس، حيث يقيمان وجهًا لوجه عند مدخل مضرب الخيام، الذين هم حماته. وتتموقع العشائر الأخرى علاوة على ذلك على نحو طقوسي أكثر منه واقعي، إزاء العشيرتين الرئسيتين حسب المبدإ نفسه. وهكذا تنتظم المجموعات داخل المخيم في آن انتظام الأشياء المسندة إليها نفسه. حيث يقتسم الفضاء بين العشائر وبين الأشياء والأحداث إلخ... المشتقة منها. لكن ما نلاحظه هو أنّ هذا النظام ينطبق فقط على الفضاء الذي تقيم عليه القبيلة وليس على الفضاء الكوني بأكمله. إنّ العشائر والأشياء ليست متموضعة حسب الاتجاهات الرئيسية، وإنّما فقط حسب مركز مضرب الخيام. التقسيمات لا تعود إلى المشارق والمغارب ولكن اعتمادًا على الأمام والخلف، انطلاقًا من تلك النقطة المركزية[59]. بالإضافة إلى ذلك إنّ هذه التقسيمات الخاصة تسند إلى العشائر، لا هذه الأخيرة هي التي تسند إلى التقسيمات، مثلما هو الحال عند قبيلة الزونيس.

ويأخذ تصور الجهة تميزًا أكثر لدى قبائل سيو أخرى. فالأوزاج osages وعلى منوال الأوماهاس ينقسمون إلى فرعين يتموضعان بعضهما على يمين بعض ويسارِه، لكن بينما عند الأوماهاس تتداخل وظائف الفرعين في نقط معينة (لقد سبق وأن رأينا أنّ كلا منهما يتوفر على عشيرة للسيل وللحرب)، فإنّها لدى الآخرين متمايزة بشكل واضح. فنصف القبيلة أعدت للحرب، والنصف الآخر للسلم. وهذا ما ينتج عنه موقعة أكثر دقة للأشياء. ونجد التنظيم نفسه عند الكنساس. بالإضافة

58 الضباب هو بدون شك ما يمثل بالسلحفاة. كما نعرف أنّ الضباب والعاصفة تنسب لدى الإيروكوا Iroquois إلى عشيرة الأرنب.
« Origin of Totemism », *Fortnightly Review, 1899, p. 847.*

59 لأجل أن نفهم كيف أنّ جهات العشائر غي محددة بالنسبة إلى الاتجاهات الأربعة، يكفي أن نتمثل تغييرها الجذري للطريق التي اتبعتها انطلاقًا من كون الطريق الأول كان من الشمال إلى الجنوب، أو من الشرق إلى الغرب، أو العكس. وهكذا قد غامر دورسي وماك جيي Mac Gee إلى حد بعيد من خلال مقاربة نسق الأوماها في التصنيف الكامل للعشائر والأشياء والمناطق.



إلى هذا كل عشيرة رئيسية وثانوية تقيم علاقة خاصة مع الجهات الأربع الرئيسية[60]. وأخيرًا نتقدم خطوة أكثر مع قبيلة البونكاس[61]، فكما عند سابقيهم، تتشكل الدائرة وتقتسم بشكل سوي بين الفرعين، لكن من جهة أخرى كل فرع يتشكل من أربع عشائر، لكنها تعود كلها إلى مجرد ضعفين، لأنّ كل عنصر مميز يسند إلى العشيرتين في الوقت نفسه. وهذا ما ينجم عنه ترتيب الأشياء والأشخاص كالتالي: تقسم الدائرة إلى أربعة أجزاء، في الجزء الأول على يسار المدخل توجد عشيرتا النار أو الرعد؛ في الجزء الخلفي عشيرتا الريح، في الجزء القائم على اليمين عشيرتا الماء، خلفهما عشيرتا التراب. وبالتالي فكل من العناصر الأربعة يتموقع في المكان نفسه بالضبط من قطاعات محيط الدائرة العام. وبالتالي يكفي أن يتطابق أحد محاور هذه الدائرة مع محاور دوارة الريح la rose des vents لكي تتوجه العشائر والأشياء حسب الاتجاهات الرئيسة. والحال أنّنا نعرف أنّ المدخل بالنسبة إلى هذه القبائل يكون موجهًا نحو الغرب[62].

لكن اتخاذ هذه الوجهة (وهي فرضية في جزء منها) يظل غير مباشر. فالمجموعات الثانوية للقبيلة، مع كل متعلقاتها، توجد في المناطق غير الموجهة بشكل واضح ودقيق، ولكن في كل الحالات لا يوصف لأي منها باعتباره يقيم علاقة خاصة بقطعة من الفضاء العام. فكذلك هنا يظل الارتباط منحصرًا بفضاء القبيلة، ونستمر لذلك بعيدين كثيرًا على الزونيس[63]. ويلزمنا كي نقترب منهم أن نغادر أمريكا ونعود نحو أستراليا. فداخل إحدى القبائل الاسترالية حيث سنجد جزءًا مما ينقص عند السيو، وهي حجة جديدة وذات أهمية خاصة، على أنّ ما دعوناه إلى حدود الساعة بالنسق الأمريكي والنسق الأسترالي، لا يرتبطان فقط بأسباب محلية، كما أنّه ليس من المتعذر اختزال بعضهما بعضًا.

ويتعلق الأمر بقبيلة وتجوبالوك التي سبق وأن تناولناها. ومن المؤكد أنّ السيد هويت الذي يعد مصدرنا حول هذه القبيلة لم يقل بأنّ الاتجاهات الأربعة قد لعبت دورًا في تصنيف الأشياء؛ وليس لنا أي مبرر لكي نشكك في دقة ملاحظاته حول هذه المسألة. لكن فيما يخص العشائر، فليس هناك من شك، أنّ كلاًّ منها ترتبط بفضاء محدد، يعتبر خاصتها فعلاً. لكن لا يتعلق الأمر هاهنا بمنطقة من مضارب الخيام، وإنّما بقطعة من الأفق العام. ولذلك فكل عشيرة يمكن أن تموقع على دوارة الرياح. بل إنّ العلاقة بين العشيرة وبين فضائها هي من الحميمية بحيث كل الأعضاء ينبغي أن يدفنوا في اتجاههم الخاص المحدد "فمثلاً يدفن الفرد من قبيلة فارتوفوت wartwut الريح الساخنة[64]، ورأسه متجهة قليلا إلى الشمال الغربي، أي باتجاه مهب الريح الساخنة في بلادهم" ومن ينسبون إلى الشمس يدفنون ورؤوسهم متجهة نحو الشمس، وهكذا دواليك بالنسبة إلى الباقين.

60 داخل طقس الطواف حول الجهات الأربع، نقطة الانطلاق تختلف حسب العشائر.

61 وهي قبيلة ذات طوطيمات ثانوية مهمة..

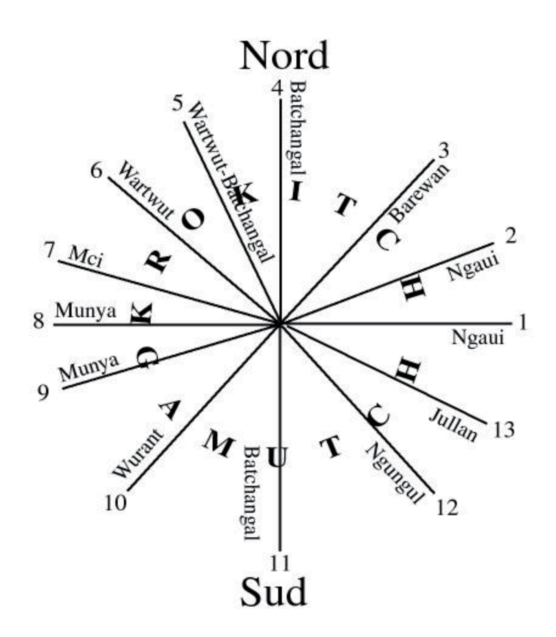
62 عند الوينباغوس Winnebagos حيث نجد توزيع العشائر والأشياء نفسه، يوجد المدخل غربًا. لكن لاختلاف في هذا الأخير لا يغير الشاكلة العامة لمضارب القبيلة. والترتيب نفسه نجده أيضًا لدى الأوماهاس، ليس في التجمع العام، ولكن في التجمعات الجزئية على الأقل لبعض العشائر. وهو على وجه الخصوص حال عشيرة الشاتادا. ففي الدائرة التي يقيمونها حين اجتماعهم يتموضع التراب والنار والريح والماء بالضبط على الشاكلة نفسها في القطاعات المختلفة.

63 هناك على الرغم من ذلك قبيلة عند السيو حيث تصنف الأشياء حسب الاتجاهات مثلما هو الحال عند الزونيس؛ الداكاتاس Dacotahs. لكن العشائر اختفت لدى هذه الشعوب، وبالتالي التصنيف حسب العشائر. وهو ما يمنعنا من جعلها جزءًا من استدلالنا. تصنيف الداكوتا قريب جدًا من التصنيف الصيني الذي سندرسه فيما بعد.

64 هذه الكلمة تعني في الوقت نفسه الشمال، والريح الشمال الغربي، والريح الساخن.

وإنّ تقسيم الفضاءات لوثيق الصلة بما هو أساسي داخل التنظيم الاجتماعي لهذه القبيلة، والذي يرى فيه السيد هوييت "منهجًا ميكانيكيًّا مستعملاً من طرف الفوتجوبالوك، لأجل حفظ وعرض قائمة فروعهم وطوطيماتهم وعلاقاتهم مع مختلف الجماعات بعضها مع بعض". ولذلك لا يمكن أن تكون هناك قرابة بين عشيرتين إذا لم يكن بينهما تجاور في الفضاء. الأمر الذي يظهر من خلال الشكل التالي[65]، والذي أنشأه هويت بمساعدة أحد السكان الأصليين، وهو يتصف بذكاء كبير. فلأجل أن يصف تنظيم القبيلة، بدأ بوضع عصا موجه على وجه الدقة إلى الشرق، لأنّ نغاوي ngaui الشمس يمثل الطوطم الرئيس وانطلاقًا منه تتحدد باقي الطوطيمات. وبعبارة أخرى إنّ الأمر يتعلق بعشيرة الشمس، ومن ثمة إنّ اتجاه شرق غرب هو ما يمنح الاتجاهات الكبرى العامة لفرعي كروكتيش وغاموتش، توجد الأولى فوق الخط شرق- غرب، والأخرى تحته. ويمكن أن نلاحظ على الشكل التالي أنّ gamutch توجد بشكل كامل في الجنوب، بينما الأخرى توجد كاملة في الشمال. هناك عشيرة واحدة من الكروكتيش رقم 9، تتجاوز الخط شرق-غرب وهناك دواعٍ كثيرة للاعتقاد بأنّ الأمر يتعلق إمّا بخطإ في الملاحظة أو بنوع من الخلل الذي طال نظام التصنيف الأول[66]. وهكذا سيصبح لنا فرع شمالي وآخر يتموقع في الوسط بشكل شبيه تمامًا بما لاحظناه عند مجتمعات أخرى.

أما فيما يخص المحور شمال جنوب فيتحدد على وجه الدقة شمالاً بعشيرة البجع من فرع كروكيتش، وفي الجهة الجنوبية، من طرف عشيرة من فرع الغاموتش تحمل الاسم نفسه. وهكذا يصبح لدينا أربعة قطاعات حيث تقيم العشائر. وكما هو الحال لدى الأوماهاس، إنّ النظام الموزع لإقامة العشائر يترجم نوع القرابة بين الطوطيمات. وتدعى الفضاءات التي تفصل بين العشائر ذات القرابة بالعشيرة الأولى، والتي تمثل باقي العشائر فروعًا لها. وهكذا العشيرة 1 و2 تدعى بالإضافة إلى الفضاء الوسيط "المنتمون إلى الشمس"؛ العشيرة 3 و4 والفضاء البني يدعون "العمود الشراعي الأول"،



65 يمكن أن ترجم أسماء القبائل على هذا النحو: 1 و2 *(ngaui)* الشمس؛ 3 *(barewum),* القبو (؟)؛ 4 و11 *(batchangal),* البجع؛ 5 *-5 (wartwut- balchangal)* بجع الريح الساخن 6 *(wartwut)* الريح الساخن 7 ثعبان التابيس؛ 8 و9 *(munya)* الكنغر (؟) 10 *(wurant),* عمود الشراع الأمامي الأسود؛ 12 *(ngungul)* البحر؛ 13 *(gallan),* البحر؛ 13 *(gallan)* الصل القاتل.

66 وفي الواقع إنّ السيد هويت يخبرنا أنّ دليله نفسه كان لديه بعض التردد حول هذه النقطة. ومن جهة أخرى إنّ هذه العشيرة هي نفسها العشيرة 8 ولا تختلف إلا ببعض الطوطيمات الجنائزية.



وهو ما يمثل مرادفًا للشمس، وكما سبق وبيّنا إنّ كل القطاع الممتد من الشرق إلى الشمال يعد من الأشياء الشمسية. وبالمثل إنّ العشائر من 4 إلى 9 المتوزعة من الشمال إلى الغرب هي فروع لعشيرة البجع المتأصلة في الفرع الأول. كل ذلك يظهر مدى انتظام توزيع الأشياء ودقته في هذا السياق.

باختصار، ليس فحسب حيث يتعايش شكلاً التصنيف مثلما هو الحال عند الزونيس، تكون لدينا مبررات الاعتقاد بأنّ التصنيف حسب العشائر والطوطيمات هو الأقدم، بل بإمكاننا أن نظهر أيضًا، من خلال تتبع مختلف المجتمعات التي استقصيناها، كيف ينبثق النظام الثاني من الأول، وكيف ينضاف إليه.

وداخل المجتمعات التي يتسم نظامها بالطابع الطوطمي، هناك قاعدة عامة تتمثل في توزع العشائر والفروع، والعشائر الثانوية حسب علاقة القرابة والتشابه أو الاختلاف فيما يخص وظائفها الاجتماعية. فلأنّ للفرعين شخصيتين متمايزتين، ولأنّ كلاًّ منهما يلعب دورًا مختلفًا في حياة القبيلة، فهما يتقابلان بشكل عكسي مكانيًّا؛ إحداهما تقيم في جانب والأخرى في جانب آخر، إحداهما تتخذ اتجاهًا والأخرى تتوجه عكسه. والعشائر داخل هذه الفروع هي من القرابة أو التباعد بقدر ما تتقارب أو تتنافر الأشياء المرصودة لها. وهذه القاعدة جلية وواضحة في المجتمعات التي سبق وأن تحدثنا عنها. فقد رأينا فعلاً أنّه عند الزونيس، وداخل البوبلو، كل عشيرة توجه في اتجاه المنطقة المنسوبة إليها؛ وكيف أنّ داخل أراضي السيو، إنّ الفرعين المكلفين بمهام مختلفة، يقيمان على نحو متضاد أحدهما على اليسار والآخر على اليمين، أحدهما شرقًا والآخر غربًا. لكن ظواهر شبيهة توجد داخل قبائل أخرى متعددة. حيث نسجل مثل هذا التقابل حسب الوظائف والمواقع، عند الإيروكوا uroquois وعند wyandols وياندلوس، والسيمينولوس séminoles وهي إحدى القبائل المتبقية عن قبيلة الفلوريد، وكذلك نجد الأمر نفسه عند الثلينكيس thlinkits من هنود اللوشو loucheux، وهم من أكثر الهنود هجانة، لكن أيضًا الأكثر بدائية[67]. وليس التموقع المتصل بالفروع والعشائر بأقل صرامة عند الميلانزي، ويكفي أن نتذكر في هذا الصدد ما سبق وأن أوردناه حول انقسام القبائل إلى فرع الماء وفرع التراب، وكيف يقيم الأول تحت الريح والآخر صوبه. وفي الكثير من القبائل الميلانزية، هذا التقسيم الثنائي هو ما تبقى من التنظيم القديم. ولقد صادفنا في أستراليا مرارًا ظواهر التموضع نفسها. ولذلك حتى حينما ينبث أعضاء الفرع نفسه داخل مجموعات محلية متعددة، فإنّهم يحافظون على التقابل نفسه داخلها. ولكن هذه التدابير واختيار الاتجاهات تكون أظهر عند تجمع القبيلة بأكملها. ويبدو ذلك جليًّا عند الأرونتاس، بل نجد لديهم علاوة عن ذلك، تصورًا حول اتجاه خاص محدد بشكل أسطوري لكل عشيرة على حدة. فتتوجه عشيرة الماء نحو منطقة يفترض فيها أنّها منطقة أسطورية للماء، وفي هذا الاتجاه حيث يعتقد أنّ الأجداد الأسطوريين يقيمون، الألشيرينغاسalcheringas حيث يوجه الموتى. كما يستحضر اتجاه العشيرة الأسطورية للأم في إطار بعض الطقوس الدينية (ثقب الأنف، اقتلاع الناب الأعلى[68]). أما عند قبيلة الكولان وداخل مجموع القبائل المقيمة في غالس- الجديدة جنوبًا، توضع كل العشائر في التجمع القبائلي حسب نقطة الأفق التي أتوا منها.

---

67 عند قبيلة اللوشو Loucheux هناك فرع يمين وفرع يسار وفرع وسط.

68 إنّنا ها هنا إما بصدد بداية، أو متبق من موضعة العشائر. ونحن نعتقد أنّ الأمر يتعلق بما تبقى من عملية الموضعة. فإذا قبلنا بأنّ العشائر موزعة بين الفروع، فلابد أن تكون العشائر موجهة لكون الفروع كذلك.

انطلاقا من هذه المعطيات، بمقدورنا أن نفهم بسهولة كيفية نشوء التصنيف حسب الجهات. فقد رتبت الأشياء أول الأمر حسب العشائر والطوطيمات. لكن التموضع المحلي الضيق الذي تحدثنا عنه للتو، استدعى بالضرورة موضعة للأشياء المنسوبة إلى العشائر. ففي اللحظة التي تخرج فيها عشيرة الذئب من مضارب القبيلة، يكون ذلك مآل كل الأشياء المتعلقة بالطوطم نفسه. وتبعًا للوجهة الدقيقة التي يتخذها المخيم في إقامته، يترتب تأثير ذلك في اتجاهات كل أطراف المخيم وأجزائه، بما يضم من أشياء وأشخاص. ويمكن القول بصيغة أخرى، إنّ كل كائنات الطبيعة تصبح مُدرَكة في إطار علاقة خاصة ومحددة مع أجزاء بعينها من الفضاء. لكن ما من شك أنّ الفضاء المعني بهذا التقسيم والتوزيع هو الفضاء القبلي. غير أنّه ما دامت القبيلة تشكل بالنسبة إلى البدائي كل الإنسانية، فإنّ أبا القبيلة هو بالنسبة إليه خالق الإنسان، ولذلك فإنّ فكرة مضرب القبيلة تتداخل لديه مع فكرة العالم[69]. إنّ مقام القبيلة هو مركز الكون الذي يجد في القبيلة طرقه المختصرة. لأنّ الفضاء الكوني والفضاء القبلي لا يتمايزان إلا بصعوبة، ومن هنا سهولة انتقال العقل البدائي من أحدهما إلى الآخر، بل تقريبًا دون أن يعي بذلك. وهكذا تسند الأشياء على العموم إلى هذا الاتجاه أو ذاك. لكن على الرغم من ذلك يظل التصنيف حسب الفروع والعشائر راجحًا بقدر استمرار قوتها؛ ولاترتبط الأشياء بالمناطق والاتجاهات إلا عبر الطوطيمات. وهذا ما يظل واضحًا لدى الزونيس، على الأقل فيما يخص بعض الكائنات. لكن ما تكاد التجمعات الطوطمية المتراتبة بشكل مذهل تتلاشى، وتعوض بتجمعات محلية متجاورة بعضها مع بعض على المستوى نفسه، حتى يصبح التصنيف بالاتجاهات عندئذ وحده ممكنًا[70].

وهكذا إنّ شكلي التصنيف اللذين قمنا بدراستهما، إنّما يعبران، حسب واجهات متعددة، على المجتمعات التي تشكلا داخلها؛ التصنيف الأول انتظم حسب الترتيب القانوني والديني للقبيلة، أما الثاني فحسب الانتظام المورفلوجي. فحين يتعلق الأمر ببناء روابط القرابة بين الأشياء، وبتشكيل أسر أكثر اتساعًا من الكائنات والظواهر، يتم ذلك باعتماد التصورات التي تقدمها العائلة، والعشيرة والفرع، انطلاقاً من أساطير طوطمية. لكن حينما يتعلق الأمر ببناء روابط داخل الفضاءات، فإنّ العلاقات المكانية التي يقيمها الناس داخل المجتمع هي ما يعتمد كمعالم مرجعية. في النظام الأول تقدم العشيرة نفسها إطارًا للتصنيف، أما في الثاني فيتم الانطلاق من الأثر المادي نفسه الذي تركته العشيرة على الأرض. لكنهما معًا يتأصلان في التنظيم الاجتماعي.

IV

يتبقى أمامنا الآن أنّ نقدم نوعًا أخيرًا من التصنيف، على الأقل من حيث مبدؤه، وهو تصنيف يتسم بكل مواصفات النظامين السابقين، باستثناء أنّ مضمونه مستقل عن كل تنظيم اجتماعي. وأفضل عينة على هذا النوع وأكثرها إفادةً، يقدمها لنا النظام الفلكي، والتنجيمي، والهندسي، والأبراجي للعرافة الصينية. ويوجد وراء هذا النظام تاريخ ضارب في القدم؛ لأنّه بالتأكيد أقدم من الوثائق المؤرخة الأصيلة التي احتفظت لنا بها الصين. ففي مطلع عصرنا كان قد بلغ درجة

69 وما نزال نجد مثل آثار هذه الفكرة عند الرومان: *mundus* تعني في الوقت نفسه العالم والمكان الذي يجتمع فيه مجلس الشعب. التماثل بين القبيلة (أو المدينة) وبين الإنسانية ليست مجرد تعبير مبالغ عن الكبرياء الوطني. لكن مجموعة من التصورات التي تجعل القبيلة عالماً أصغرَ للكون.

70 في هذه الحالة كل ما تبقى من النسق القديم، هو إسناد بعض القوى للمجموعات الاجتماعية. هكذا فعند الكورني Kurnai كل مجموعة محلية تتسيد على ريح معين يفترض أنّه يهب من جهتها.

كبيرة من التطور. وإذا ما سعينا إلى دراسته في الصين تفضيلاً، فذلك لا يعني أنّه موقوف على هذا البلد، إذ نجده معروفًا في كل بلدان الشرق الأقصى. فهو يستعمل من طرف السياموا، والكمبودجيين، والتبيتيين، والمنغوليين. فبالنسبة إلى كل هذه الشعوب إنّ ذلك يعبر عن «الطاو» tao، أي الطبيعة. وهو يوجد في أساس كل فلسفة ونحلة ما يدعى لدى العموم بالطاوية. إنّه ينظم كل تفاصيل الحياة في أكبر تجمع من الشعوب عرفته البشرية في العالم.

تحول الأهمية نفسها إلى هذا النظام، دون الدخول في تفاصيله، بحيث لن تسمح لنا بغير تسطير خطوطه الكبرى، التي سنكتفي بوصفها في الحدود الضرورية، التي تتيح إظهار مدى توافق هذه المبادئ العامة مع ما وصفناه إلى حدود الساعة.

وهذا النظام نفسه يتشكل من عدة مبادئ متداخلة.

وأحد هذه المبادئ الأكثر أهمية التي يقوم عليها هذا النظام، يكمن في تقسيم الفضاء حسب الاتجاهات الأربعة. فهناك حيوان يتسيد ويعطي اسمه لكل من هذه المناطق الأربع: تنين قبة السماء الزرقاء هو الشرق، الطائر الأحمر هو الجنوب، النمر الأبيض هو الغرب، السلحفاة السوداء هي الشمال. ولكل منطقة لون حيوانها، وحسب شروط متعددة ليس المقام مناسبًا لتفصيلها، فهي إما أن تكون مناسبة أو لا تكون كذلك. والكائنات الرمزية المناط بها هذا الفضاء، تتحكم علاوةً على ذلك في الأرض وفي السماء. وهكذا فإن تلّاً أو شكلاً جغرافيًّا يبدو شبيهًا بالنمر، هو نمر ومن الغرب: وإذا كان شبيهًا بالتنين فهو تنين ومن الشرق. وعلى ذلك الأساس سيعتبر تموقع ما مناسبًا، إذا ما كانت الأشياء المحيطة به موافقة لوجهاتها؛ مثلاً إذا ما كانت تلك الموجودة في الغرب قريبة للنمر، والشرقية الموقع مناسبة للتنين[71].

لكن كل فضاء في الحيز القائم بين كل اتجاه أساسي والاتجاهات الأخرى فهو يقسم إلى قسمين: ومن هنا تنتج قسمة من ثمانية أجزاء تناسب أنواع الرياح الثمانية. هذه الرياح الثمانية بدورها هي في علاقة مع ثماني قوى تُمثل بالحرف أو العلامة الثلاثية trigramme التي توجد في مركز بوصلة العرافة: أولاً نجد قوتي الطرفين المتقابلتين داخل البوصلة 1 و8 ويمثلان الجوهرين المتناقضين السماء والأرض؛ وبينهما تترتب القوى الست الأخرى: أقصد -1 الأبخرة، السحب، الفيوض، إلخ.. -2 النار، الحرارة، الشمس، النور، البرق؛ -3 السيل؛ -4 الريح والخشب؛ -5 المياه، الأنهر، البحيرات والبحر؛ -6 الجبال.

هذه إذن عدد من العناصر الأساسية مصنفة حسب النقاط المتعددة لدوارة الريح. أما الآن فتسند إلى كل نقطة مجموعة من الأشياء: خين khien السماء، المبدأ الخالص للنور، الكرة السماوية، إلخ.. وتُموضع جنوباً[72]. وهي "تعني" الثبات والقوة، الرأس، قبة السماء، الأب، الأمير، الاستدارة، اليشب، المعدن، الجليد، اللون الأحمر، الحصان الجيد، الحصان

---

71 إنّ الأمر أكثر تعقيدًا: ففي كل من المناطق الأربع تتوزع أبراج الثماني وعشرين كوكبة astérismes الصينية. (ونعرف أنّ الكثير من العلماء يسندون إلى هذه الكوكبات أصل تلك الموجودة في كل الشرق) وتتضافر المؤثرات النجمية والأرضية والجوية داخل النسق ككل، والذي يدعى فونغ- شوي Fung- shui أو «الريح والماء».

72 نتبع القائمة التي وضعها السيد غروت Groot . طبعًا ينقص هذا التصنيف كل ما يمكن أن يشبه المنطق اليوناني والأروبي. التناقضات، الانزياحات، التداخلات كل ذلك يوجد بشكل طافح داخل هذا التصنيف. ولكن ذلك يجعله ذا أهمية كبرى بالنسبة إلينا.



الهرم، الحصان الضخم، الأعرج، فاكهة الشجر، إلخ.. . وبصيغة أخرى إنّ السماء تفيد ضمنيًّا كل هذه الضروب من الأشياء، مثلما هو الحال عندنا، حيث الجنس يدل على كل الأنواع التي يشتمل عليها. ثم هناك كيكن Kicun، وهو مبدأ أنوثي، مبدأ الأرض، الظلمة، ويتموضع في الشمال؛ ومنه تستخلص الدماثة، القطيع، البطن، الأرض، الأم، الملابس، المراجل، الحشد، السواد، والعربات الكبيرة، ألخ....''الشمس'' التي تعني الولوج؛ ويعد ضمن مشمولاتها الريح، الغابة، الطول، العلو، الطيور، الأفخاذ، البنت الكبرى، الحركات من الأمام إلى الخلف، كل ربح يساوى 3%، إلخ. ولنكتف بهذه الأمثلة القليلة. لأنّ قائمة أنواع الكائنات، والأحداث، والصفات، والجواهر والأعراض المرتبة تحت خانة القوى الثماني هي فعلاً لامتناهية. إنّها تستنفد على نول غنوص أو سحر kabale مجموع ما في العالم. ويمارس القدامى وأتباعهم حولها تأملات لا تنتهي بقريحة لا تنفد.

وبجانب هذا التصنيف القائم على ثماني قوى، نجد تصنيفًا آخر يوزع الأشياء حسب خمسة عناصر، التراب، الماء، المعدن، النار. ولقد لاحظنا، علاوة على ذلك بأنّ الأولى من الممكن اختزالها للثانية، وذلك إذا ما أقصينا الجبال، وإذا ما قمنا بإدماج الأبخرة بالماء، والسيل بالنار، فإنّ التقسيمين يصبحان متطابقين تمامًا.

ومهما يكن من مسألة إن كان التصنيفان مشتقين بعضهما من بعض، أو انضاف أحدهما إلى الآخر، ففي كل الأحوال إنّ العناصر تلعب دور القوى نفسه. فليس فقط كل الأشياء تعود إليها، حسب الجواهر المشكلة لها أو تبعًا لأشكالها، لكن تعود إليها أيضًا الأحداث التاريخية، وحوادث الأرض، إلخ...بل إنّ الكواكب نفسها تنسب إليها: الزهرة نجمة المعدن، مارس نجم النار، إلخ.... من جهة أخرى، إنّ هذا التصنيف يرتبط بالنظام بأكمله من حيث إنّ كل عنصر على حدة، متموضع داخل تقسيم أساسي. إذ يكفي أن نضع التراب في مركز العالم، لكي يكون بمقدورنا أن نوزعه على مناطق الفضاء. وبالتالي إنّ هذه الأخيرة نفسها، تصبح جيدة أو سيئة، قوية أو ضعيفة، مولدة أو متولدة.

لن نتابع الفكر الصيني في آلاف انثناءاته التقليدية. فلكي يكيف الوقائع مع المبادئ التي يقوم على أساسها النظام، قام دون نصب بتكثير القسمات الأساسية والثانوية للأمكنة وللأشياء وتعقيدها. ولم يصب بالوجل من أكثر التناقضات وضوحًا. فمثلاً مر بنا أنّ التراب يوجد في الشمال، وفي الشمال الشرقي، وفي المركز. وذلك لأنّ الغاية من هذا التصنيف إنّما هي توجيه السلوك الإنساني؛ والحال أنّه بلغ هذا المراد، متجنبًا تكذيب الواقع إياه، بفضل هذا التعقيد نفسه.

يبقى أمامنا على الرغم من ذلك أن نفسر تعقيدًا أخيرًا لنظام التصنيف الصيني: ذلك أنّ الأزمنة وعلى غرار الأشياء، والأحداث، تمثل جزءًا منه. فتقابل الاتجاهات الأربع فصول السنة. بالإضافة إلى هذا كل منطقة تقسم إلى ستة أجزاء، وهذه الأجزاء الأربعة والعشرون تعطينا طبعًا الفصول الأربعة والعشرين الصينية. وهو تناسب لا غرابة فيه بالنسبة إلينا. فداخل كل أنظمة التفكير التي تحدثنا عنها، يكون فيها اعتبار الأزمنة موازيًا لاعتبار الأمكنة. فحيثما تكون هناك اتجاهات تسند الفصول إلى الاتجاهات الأربعة، الشتاء في الشمال، الصيف في الوسط، إلخ....لكن التمييز بين الفصول ليس سوى خطوة أولى في حساب وقت تقويم الأعياد الدينية. ولكي يكون هذا مكتملاً، تقوم الحاجة إلى افتراض زيادة على ذلك تقسيم الأدوار، السنين والأيام والساعات، التي تسمح بحساب كل امتدادات الوقت كبيرة وصغيرة. وقد بلغ الصينيون هذه النتيجة من خلال الإجراء التالي. فقد شكلوا دورين أحدهما من اثني عشر والثاني من عشرة؛ وكل من



هذين القسمين له اسمه وطابعه الخاص، وهكذا كل لحظة من الزمن تمثل بمتغيرين وبخواص مأخوذة من دورين مختلفين[73] وهذان الأخيران يستعملان في تنافس سواء بالنسبة إلى السنوات أو الأيام أو الشهور والساعات، ومن ثمة بلغوا نظام قياس دقيق بما فيه الكفاية. ثم إنّ تركيبهما، يشكل دورًا ستينيًّا[74] sexagésimal، لأنّه بعد خمسة أدوار من فئة الاثني عشر، وستة أدوار من فئة العشرة، يعود المتغيران نفساهما لكي يؤهلا الأزمنة نفسها. وعلى منوال الفصول نفسه، إنّ هذين الدورين بأقسامهما يرتبطان بدوارة الرياح. ومن خلال توسط الجهات الأربع في ارتباطها بالعناصر الخمسة، سيصل الصينيون إلى هذا التصور الغريب، بالنسبة إلى المعرفة السائدة، حول زمن غير متجانس، يرمز إليه بالعناصر، والجهات الأساسية، والألوان، والأشياء التي تدخل في حيزها، وفي مختلف الجهات حيث تسود التأثيرات المختلفة.

فضلاً عن أنّ السنوات الإثنتي عشرة للدورة الستينية تسند بالإضافة إلى ما سبق، إلى إثني عشر حيوانًا على النحو المتسلسل التالي: الفأر، البقرة، النمر، الأرنب، التنين، الأفعى، الفرس، العنزة، القرد، الدجاجة، الكلب، والخنزير. وتتوزع هذه الحيوانات ثلاثًا ثلاثًا على الجهات الأربع، ومن هنا أيضًا ترتبط قسمة الزمن هذه بالنظام العام. هكذا تقول نصوص مؤرخة في بداية عصرنا، إنّ السنة تزي «tzé" حيوانها هو الفأر، وهي تنتمي إلى الشمال وإلى الماء: السنة "wa" تنتمي إلى النار، ومن ثمة إلى الجنوب، وحيوانها هو الفرس". ولأنّ السنوات تشمل تحتها العناصر[75]، فهي أيضًا مشمولة تحت المناطق، التي تمثل بالحيوانات. إنّنا هنا بالتأكيد قبالة مجموعة من التصنيفات المتداخلة، والتي على الرغم من ذلك تحيط بالواقع عن قرب، بغرض قيادة السلوك على نحو مفيد[76].

يتحكم تصنيف الأنواع، والأزمنة، والأشياء، والأنواع الحيوانية، في كل الحياة الصينية. فهو المبدأ ذاته للعقيدة الشهيرة فونغ-شوي fung-shui، مما يجعله يحدد اتجاه البنايات، وتأسيس المدن والمنازل، وتنظيم المقابر؛ ويتحدد حسب هذه النسقية التقليدية ما إذا كان ينبغي أن نفعل في هذا المكان أشغالاً معينة أو لا نفعل، وهل نشرع في بعض الأعمال في هذه الحقبة أو تلك. ولا تعلل هذه الأمور فقط بأسباب تنجيمية، بل أيضًا انطلاقًا من اعتبارات مرتبطة بالساعات، والأيام، والشهور، والسنوات: لذلك قد يكون اتجاه ما مناسبًا في لحظة معينة، ويصبح غير ذلك في لحظة أخرى. كما أنّ القوى متآلفة أو متنافرة حسب الأزمنة. وهكذا فليس كل شيء غير متجانس في الزمان والمكان فقط، لكن أيضا إنّ هذه الأجزاء غير المتجانسة التي تشكل منها الوسط الزماني والمكاني، تتطابق، وتتضاد، وتصبح ذات قابلية، في إطار نسق واحد. وكل هذه العناصر اللامتناهية تتركب لكي تحدد جنس الأشياء الطبيعية ونوعها، واتجاه القوى في حركتها، والأفعال التي يتوجب إنجازها، مما يؤشر على فلسفة دقيقة وساذجة في الوقت نفسه. وهذا ما يقدم لنا حالة نموذجية لاشتغال الفكر الجمعي بكيفية تأملية وعالمة على موضوعات بدائية بشكل واضح.

---

73 في الكلاسيكيات القديمة تدعى بالأمهات العشر، والأبناء الإثني عشر.

74 نعرف أنّ القسمة الإثني عشرية والستينية استعملت أساسًا لمقاييس الصينية للأدوار السماوية، وكذلك لتقسيم بوصلة العرافة.

75 وهنا العناصر ليست لمرة أخرى سوى أربعة: إذ يتوقف التراب أن يكون عنصرًا لكي يتحول إلى مبدإ أولي. هذا الترتيب ضروري لكي يتحقق تناسب حسابي بين العناصر وبين الإثني عشر حيوانًا. تناقضات لانهائية.

Wells Williams, *The Middle Kingdom,* édition de 1899, II, p. 69 et s 76

وعلى الرغم من أنّنا لا نتوفر في الواقع على وسيلة للربط التاريخي بين النسق الصيني وبين أنواع التصنيفات التي درسناها سابقًا، فلا يمكن ألا نلاحظ أنّه يقوم على مبادئ الأنساق الأخرى نفسها. فتصنيف الأشياء تحت ثمانية رؤساء، وثماني قوى، يعطي تقسيمًا للعالم إلى ثماني أسر، قابلة للمقارنة -إذا ما تغافلنا مفهوم العشيرة الغائب في هذا النسق- مع التصنيفات الأسترالية. ونجد من جهة أخرى، ومثلما هو الحال عند الزونيس، تقسيمًا شبيهًا للفضاء إلى مناطق مركزية في أساس النظام التصنيفي الكلي. وهي المناطق التي تسند إليها أيضًا العناصر، الرياح، والفصول. وعلى منوال الزونيس نفسه أيضًا، لكل منطقة لونها وتخضع للتأثيرالغالب لحيوان محدد، يرمز إلى العناصر وإلى القوى وإلى لحظات الأزمنة. ومن المؤكد أنّنا لا نملك فعلاً أي وسيلة للبت فيما إذا كانت هذه الحيوانات يومًا ما طوطيمات، على الرغم من الأهمية التي حافظت عليها في بلاد الصين، عبر مفهوم الزواج الخارجي exogamie، من حيث هي سمة تمييزية للعشائر الطوطمية الفعلية، فلا يبدو مع ذلك أنّها حملت الأسماء المألوفة في تسمية المناطق والساعات. لكن من اللافت أنّه كان في أراضي سيام، وحسب كاتب معاصر[77] تحريم للزواج بين من ولدوا في السنة نفسها وتحت رمز الحيوان نفسه، على الرغم من انتماء هذه السنة لدورين اثني عشرين مختلفين؛ حيث إنّ علاقة الأفراد مع الحيوان المتعلقين به، تؤثر في العلاقات الزوجية على النحو نفسه الذي يتم به الأمر في المجتمعات الطوطمية. ونحن نعرف من جهة أخرى، أنّ الأبراج الصينية، واعتبارات العلامات الثماني تلعب دورًا هائلاً في العرافة النبوئية السابقة لكل الارتباطات الزوجية، صحيح أنّنا لم نجد أيًّا من الكتاب الذين اطلعنا على أعمالهم في هذا الصدد، يورد صراحةً حرمة زواج فردين ولدا في السنة نفسها، أو في سنتين تحملان الاسم نفسه، ومع ذلك فمن المحتمل أنّ زواجًا من هذا القبيل على الخصوص، يميل إلى الاتصاف بالبطلان. في كل الحالات، إذا لم يكن في الصين هذا النوع من الزواج الخارجي بين من ولدوا تحت طالع الحيوان نفسه، فليس هناك مجال للشك، في وجود علاقة شبه عائلية فيما بينهم. ويخبرنا السيد دولتييل M.Doltille أنّ كل فرد يشتهر بانتمائه إلى حيوان بعينه، ومن له الانتماء نفسه في هذا المجال، لا يجوز له أن يحضر جنازة أشباهه الآخرين.

وليست الصين البلد المتحضر الوحيد الذي نجد لديه على الأقل آثارًا لتصنيف يذكرنا بما لاحظناه في مجتمعات أدنى في سلم الحضارة.

لقد انتهينا إلى أنّ التصنيف الصيني هو وسيلة عرافة بالأساس. والحال أنّ هناك بين طرائق العرافة اليونانية والصينية تماثلاً لافتًا للنظر، يؤشر على إجراءات من الطبيعة نفسها فيما يتعلق بكيفية تصنيف الأفكار الأساسية. فإسناد العناصر والمعادن إلى الكواكب يعد ممارسة يونانية، وربما كلدانية، بالإضافة إلى كونها صينية؛ مارس هو النار، زحل هو الماء، إلخ... العلاقة ما بين أحداث معينة بكواكب خاصة، الاعتبار المتزامن للأزمنة والأمكنة، الترابط الخاص بين منطقة بعينها وبين لحظة خاصة من السنة، ومع نوع خاص من الأعمال، كل ذلك نصادفه في مجتمعات متعددة[78].. هناك أيضًا تناسب غريب بين التنجيم والفراسة لدى اليونان والصينين، واحتمالاً لدى المصريين أيضًا. ونظرية تأثير الأبراج والكواكب في أجزاء الجسم mélothésie zodiacale، والتي نعتقد أنّها ذات أصول مصرية، وهي تسعى لإقامة علاقة وطيدة، بين بعض أجزاء الجسم

77 Young, *The Kingdom of the Yellow Robe, 1896, p. 92*

78 ويطرح السؤال حول ما إذا كان هناك استلهام مباشر أو غير مباشر بين هذا الشعب أوذاك.



من جهة، وبين وضعيات فلكية، وبين مجموعة من التوجهات والأحداث من جهة أخرى. ويوجد في الصين أيضًا عقيدة شهيرة تقوم على المبدأ نفسه، حيث يرد كل عنصر إلى جهة أساسية محددة، وإلى برج بعينه، وإلى لون خاص، ويفترض في مجموع الأشياء هذه بدورها، أن ترتد وتتطابق مع أنواع من الأعضاء، التي تمثل مكمنًا للعديد من الأرواح، والانفعالات، وأجزاء متعددة يشكل اجتماعها «الجِبِلَّة الطبيعية». هكذا فمبدأ اليانغ الذي يمثل المبدأ الذكوري للنور وللسماء، تمثل الكبد أحشاءه، المثانة قصره، الآذان والمخارج نوافذه[79].الحال أنّ هذه النظرية الظاهرة العمومية، ليس لها فقط قيمة الغرابة، بل تتضمن أيضًا شكلاً من أشكال إدراك الأشياء. حيث يربط العالم بالفرد، مما يجعل التعبير عن الأفراد يتم في علاقة مع الجهاز العضوي الحي، وهذه بالضبط نظرية مفهوم العالم الأصغر microcosme.

وليس هناك مدعاة للغرابة في ملاحظة العلاقة بين العرافة وبين تصنيف الأشياء. لأنّ كل طقس عرافة مهما كان بسيطًا، يقوم على تجاذب وتعاطف مسبق بين مجموع من الكائنات، وذلك على أساس قرابة تقليدية تُتخذ علامة على حدث مستقبلي. بالإضافة إلى ذلك، إنّ الطقس العرافي لا يكون مفردًا؛ بل هو جزء من نظام كامل. فعلوم التنجيم لا تشكل مجموعةً معزولةً من الأشياء، لكنها توشج العلائق فيما بين المجموعات. وبالتالي فخلف كل نسق عرافة وتنجيم، يوجد ضمنيًا على الأقل نظام غير صريح للتصنيف.

بيد أنّه عبر الميثولوجيا، حيث ستظهر بجلاء أكبر، مناهج تصنيف مماثلة لما يستعمله الأستراليون وهنود أمريكا الشمالية، لكون كل ميثولوجيا هي في العمق تصنيف، يأخذ مبادئه من المعتقدات الدينية عوض التصورات العلمية؛ فتجمعات الآلهة ذات التنظيم المحكم، تقتسم الطبيعة مثلما تقتسم العشائر كل الكون. وهكذا توزع الهند الأشياءَ والآلهة، في الآن ذاته، بين ثلاثة عوالم توجد في السماء والجو والأرض، مثلما هو الحال لدى الصيني الذي يصنف كل الكائنات حسب مبدأي اليانغ والين. فإسناد أشياء طبيعية معينة إلى إله ما، يرتد في النهاية إلى تجميعها داخل الخانة النوعية نفسها، وترتيبها في القسم نفسه؛ كما أنّ الجنيلوجيات والمماثلات تتضمن علاقات تناسق وارتباط وتبعية بين أقسام الأشياء التي تمثلها الآلهة. فحينما يقال إنّ زوس، أبو الإنسان والآلهة، وَلَّد أثينا المحاربة، وإلهة الذكاء، سيدة البوم إلخ.. فإنّ ذلك يفيد ارتباط مجموعتين من الصور من خلال علاقة بينهما. فكل إله يملك حلولياته ذات الأشكال المختلفة عنه هو نفسه، وعلى الرغم من أنّها تملك وظائف مغايرة، ومن ثمة قدرات مختلفة، وأشياء تمارس عليها هذه القدرات، فهي تظل مرتبطة بتصور مركزي أو راجح، كما هو حال النوع بالنسبة إلى الجنس، أو تنويعة ثانوية بالنسبة إلى نوع أساس. على هذا المنوال نجد بوسيدون إله المياه، يرتبط بشخصيات باهتة، وآلهة زراعية (أفاروس، ألويوس) آلهة الجياد (أكتور، إيلاتوس، هبوكون..) إله الحياة النباتية (فوتاميوس).

وهذه التصنيفات هي عناصر من الأهمية بمكان، فهي لعبت دورًا مهمًّا في تطور الفكر الديني؛ لأنّ ذلك سهل اختزال تعدد الآلهة إلى وحدة، ومن ثمة فقد ساعدت على التحضير للديانات التوحيدية. والهينوتية hénothéisme[80] التي تتسم بها الميثولوجية البراهمية، على الأقل في اللحظة التي بلغت فيها درجة من التطورتؤهلها للميل إلى اختزال الآلهة بعضها

79 حسب بان كو Pan-Ku أحد كتاب القرن الثاني، الذي يعتمد كتاباً أكثر قدمًا منه.

80 وهي كلمة استعملها ماركس مولر Marx Müller خطأً للتعبير عن أشكال بدائية من البراهمية



لبعض بشكل مستمر، أي إلى حدود تلك الدرجة حيث يصبح كل إله يتوفر على جميع صفات الآلهة الأخرى وأحياناً اسمها أيضًا. يتعلق الأمر بتصنيف غير مستقر، حيث يتحول النوع بسهولة إلى الجنس، والعكس أيضًا، لكن مع ميل متنام نحو الوحدة، وقد كان هذا من منظور معين، هو حال فكرة وحدة الوجود الهندية في المرحلة السابقة عن ظهور البوذية، وهو نفسه حال النزعة الشيفية والفيشنوية الكلاسيكيتين. ويُظهر بالمِثل السيد أوزنـرM.Usner، التنسيق التدرجي لتعددية الآلهة اليونانية والرومانية، الذي يعد شرطًا أساسيًّا (للوحدانية) الغربية. الآلهة المحلية الصغيرة والخاصة، تنتظم شيئًا فشيئاً تحت رؤساء أكثر عمومية، آلهة الطبيعة الكبار، الذين يميلون إلى أن يستغرقوا فيها. وسيستمر تصور خصوصية الآلهة السابقة؛ مثلما تتعايش الأسماء القديمة مع أسماء الإله الكبير، ولكن فقط صفةً لهذا الأخير؛ لكن وجودها يتحول بالتدريج إلى وجود شبهي، إلى حين لا تصمد سوى الآلهة الكبيرة، على الأقل في الميثولوجيا إن لم يكن في الطقوس الدينية كذلك. يمكن القول إنّ التصنيف الميثولوجي حينما يكون نسقيًّا ومكتملاً، وحينما يغطي كل الكون، فهو يؤذن بنهاية الميثولوجيات بالمعنى المباشر للكلمة. بان، وبرهمان، وبراجاباتي، هي أنواع عليا، وكائنات مطلقة وخالصة، أشكال ميثلوجية تقريبًا في فقر صورة الإله المتعالي المسيحي نفسه.

من هنا نكون قد اقتربنا تدريجيًّا من الأصناف المجردة والعقلانية نسبيًّا، التي تحتل قمة التصنيفات الفلسفية. وقد تبين أنّ الفلسفة الصينية، خصوصًا حينما تكون طاوية، كانت تتأسس على نسق تصنيف شبيه بالذي وصفناه. وعند اليونان أيضًا، ودون الخوض في تأكيد الأصل التاريخي النسبي لهذه المذاهب، لا يمكن أن نمنع أنفسنا من الانتباه إلى أنّ المبدأين الأيونيين الهراقليطيين، الحرب والسلام، ومبدأي النفور والمحبة لدى أمبادوقليس، يقتسمان كل الأشياء، مثلما هو الحال مع اليانغ والين في التصنيف الصيني. كما أنّ الترابطات التي أقامها الفيثاغوريون بين الأعداد والعناصر، وبين الأجناس وأشياء أخرى أيضًا، لا بد أن تجعلنا نتذكر العلاقات ذات الأصول السحرية- الدينية magico-religieuse التي كانت لنا فرصة الحديث عنها سابقًا.علاوة على ذلك لقد كان العالم إلى زمن أفلاطون نظامًا من التجاذب والتعاطف المصنف تراتبيًّا[81].

V

لا تشكل إذن التصنيفات البدائية بدعًا فريدًا لا مقابل له في ما تستعمل الشعوب المتحضرة من أساليب، بل يبدو على العكس من ذلك أنّ هناك ترابطًا بينها وبين التصنيفات العلمية الأولى، على الرغم من افتقاد إمكانية البت في اتصالها. وفي الواقع على الرغم من وجود اختلاف عميق بينهما على بعض الأصعدة، فذلك لا يمنع توفر الأولى على كل الخصائص الأساسية للثانية. فهي مثل تصنيفات العلماء، أنساق من التصورات المتراتبة. فالأشياء لا تنتظم عبرها على شاكلة مجموعات معزولة بعضها عن بعض، بل إنّ بينها علاقات محددة، ومجموعها يشكل كلاًّ واحدًا. زيادة على ذلك، لهذه الأنساق مثلما هو الأمر في الأنساق العلمية، غاية تأملية؛ فهي لا تتطلع فقط إلى تسهيل العمل، بل تسعى إلى الفهم، وإلى إضفاء المعقولية على العلاقات القائمة بين الكائنات. وانطلاقًا من اعتبار بعض المبادئ أساسية، يجد العقل نفسه في

81 تزخر الفلسفة الهندية بتصنيفات المقابلة للأشياء، والعناصر، والحواس، والأقانيم. ويمكن أن نجد تعدادها في*Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1, 2, p. 85, 89, 95,* etc. جزء كبير من الأوبانيشاد يكمن في التأمل في الجنيالوجيا والتقابلات.

حاجة إلى ربط تصوراته بأشياء أخرى. هذه التصنيفات إذن مرصودة قبل كل شيء إلى ربط الأفكار فيما بينها، وإلى توحيد المعرفة؛ وبهذا المعنى يمكن التأكيد أنها إبداع علمي يشكل فلسفة أولى للطبيعة[82] فلم يوزع الأسترالي العالم بين طوطيمات عشيرته، بغرض تنظيم ممارسته أو تبريرها؛ بل لأنّ تصور الطوطيم كان بالنسبة إليه مبدأً أساسيًّا، فقد استلزم منه أن يموضع ويرتب على ضوئه وإزاءه كل المعارف الأخرى. يمكن القول إذن بأنّ الشروط التي رهنت تصنيفه البالغ القدم، لا بد وقد لعبت دورًا مهمًّا في تكوين وظيفة التصنيف بوجه عام.

ونخلص من كل هذه الدراسة إلى الطبيعة الاجتماعية لهذه الشروط، وذلك على خلاف بعيد عما ذهب إليه السيد فرازر، في كون العلاقات المنطقية بين الأشياء هي ما مثل النموذج المرجعي للعلاقات الاجتماعية بين الناس، بينما في الواقع هذه الأخيرة هي ما مثل النموذج الأصلي للأولى. فحسب رأيه، إنّ تقسيم الناس حسب عشائر، يأتي تبعًا لتصنيفات سابقة للأشياء؛ والحال أنّهم صنفوا الأشياء بالأولى لكونهم ينقسمون إلى عشائر.

ولقد مر بنا كيف أنّ التصنيفات أقيمت على حسب النماذج الاجتماعية الأكثر قربًا وأساسيةً. بل إنّ هذه العبارة غير كافية. فالمجتمع لم يكن مجرد نموذج قد اشتغل على منواله الفكر الصِّنافي، بل بالأحرى إنّ أطره الخاصة هي ما استعمل مرجعًا للنسق التصنيفي. فأول المقولات المنطقية كانت في الواقع مقولات وفئات اجتماعية؛ وأول أقسام الأشياء كانت قبلاً أقساماً إنسانيةً اندمجت داخلها الأشياء. فبسبب انخراط الناس في إطار مجموعات، وتفكيرهم في ذاتهم من حيث هم كذلك فقد جمَّعوا مثاليًّا كل الكائنات، وقد كان شكلا التجميع متداخلين في البداية إلى حد عدم التمييز بينهما. فقد كانت الفروع أول الأجناس؛ والعشائر أول الأنواع. ونظرًا إلى الأشياء من حيث هي جزء مندمج في المجتمع، ومكانها داخله هو ما حدد موقعها في الطبيعة. بل يمكننا أن نتساءل حول ما إذا كان شكل الخطاطة التي تُقدم بها في العادة الأجناس، غير متعلق في جزء منه بتأثيرات من هذا القبيل. فمما يلاحظ في العادة أنّ هذه الأجناس تُتخيل على العموم باعتبارها متموضعة داخل وسط مثالي، في حيز يتصف على نحو ما بحدود دقيقة الوضوح. ومن المؤكد أنّ الأمر لم يكن اعتباطيًّا، حين تمثل في الغالب التصورات على شكل دوائر متراكزة أو متخارجة، متداخلة أو متباعدة بعضها إزاء بعض، إلخ.. ألا يعود الميل إلى تمثيل التقسيمات المنطقية على شاكلة مناقضة إلى هذا الحد مع طبيعتها الفعلية، إلى كونها أُدركت في البداية على صورة مجموعات اجتماعية؟ ألم يسبق لنا أن عاينا التموضع المكاني للأجناس وللأنواع لدى مجتمعات جد مختلفة؟

وليس فقط الأشكال الخارجية للأصناف ما يتأصل في الاجتماعي، بل أيضًا العلاقات الداخلية الرابطة بينها. فلأنّ المجموعات البشرية تندمج بعضها في بعض، العشيرة الثانوية في العشيرة، والعشيرة في الفرع، وهذا الأخير في القبيلة، يصبح للأشياء استعداد للنظام نفسه. ومرد تناقص امتدادها بقدر انتقالنا من الجنس إلى النوع إلى الفصيلة أو التنويعة، إلخ...، هو ذلك التناقص في مدى الأقسام الاجتماعية بقدر الابتعاد من الأقدم والأشمل والاقتراب من المجموعات الحديثة العهد والأكثر تفريعًا. وإذا كان التعامل مع مجموع الأشياء تم على أساس أنّه وحدة، فبسبب النظر إلى المجتمع من

---

82 ومن هنا فهي تتميز بوضوح عما يمكن دعوته بالتصنيفات التقنية. ومن المحتمل أنّ الإنسان من البداية صنف الأشياء التي يتغذى عليها حسب الوسائل التي من خلالها يتحصل عليها: مثلاً الحيوانات المائية، الطائرة، البرية. لكن الارتباط الأولي بين المجموعات لم يكن نسقيًا. إنّها مجرد قسمات، وتمييز تصورات، لا لوائح تصنيف. بالإضافة إلى هذا إنّها تمييزات انخرطت في الممارسة بحيث أنّها لا تعدو تعبيرًا عن تجلياتها. ولذلك لم نتحدث عنها في هذا البحث الذي نسعى من خلاله إلى أن نوضح قليلاً أصول السيرورة المنطقية التي تعد أساس التصنيف العلمي.

حيث هو أيضًا كذلك. إنّه الكل، أو بالأحرى، الكل الوحيد الذي يرجع إليه كل شيء. وهكذا فالتراتبية المنطقية ليست سوى واجهة أخرى للتراتبية الاجتماعية، ووحدة المعرفة ليست بشيء آخر سوى وحدة الجماعة وقد امتدت إلى الكون بأكمله.

علاوة على ماسبق: إنّ الروابط الداخلية التي توحد سواء أعضاء المجموعة نفسها، أو مجموعات متعددة ومختلفة، تدرَك هي نفسها كروابط اجتماعية. ولنذكر بداية أنّ العبارات التي نصف بها إلى اليوم هذه العلاقات لها دلالة أخلاقية؛ لكن بينما لم تعد حاليًا سوى استعارات، فقد كان لها في المرحلة البدائية دلالة مباشرة. إذ أنّ أشياء القسم نفسه أو الصنف عدت حقيقةً ذات علاقة قرابة مع أفراد المجموعة الاجتماعية نفسها، وبالتالي، كأقارب فيما بينها. لقد كانت من «اللحمة نفسها»، ومن الأسرة نفسها. إنّ العلاقات المنطقية هي بشكل ما علاقات عائلية ومنزلية. أحيانًا أيضًا، وكما مر بنا، يمكن أن تقيم علاقة شبيهة من كل جانب بالعلاقة بين السيد والشيء المملوك، وبين الرئيس وتابعيه. بل لنا أيضًا أن نتساءل ما إذا كانت الفكرة الغريبة من وجهة النظر الوضعية، التي تقول بتفوق الجنس على النوع، تجد أصلها الأولي في هذه العلاقات. فمثلما تهيمن الفكرة العامة على الفرد حسب الواقعي، فإنّ طوطيم العشيرة يهيمن على العشائر الفرعية، وأيضًا على الطوطيمات الشخصية للأفراد؛ وفي الحالة التي يحافظ فيها الفرع على قوامه الأولي، فيكون له نوع من الأولية على القطاعات والكائنات الجزئية التي يشتمل عليها. فمثلاً، على الرغم من أنّ الفرد من قبيلة الفوتجوبالوك هو بالأساس فارتفوت وخصوصًا موافيلوك، فهو يبقى قبل كل شيء إما كروكيش أو غاموتش. وتحضر الحيوانات الستة التي ترمز للعشائر عند الزونيس، في تفوق وسمو أساسي قبالة العشائر الفرعية وإزاء كل الكائنات المتجمعة داخلها.

لكن ما سبق يسمح فقط بفهم كيفية تشكل مفهوم الأقسام أو الأصناف، وكيف تترابط فيما بينها داخل النسق نفسه، لكننا ما نزال نجهل القوى التي حثت الناس على توزيع الأشياء إلى أقسام حسب المنهج الذي تبنوه. فكون الإطار الخارجي للتصنيف يجد أصله في المجتمع، لا يتضمن ذلك بالضرورة بأنّ الكيفية التي استعملت بها هذه الأطر تجد تفسيرها في الأصول نفسها. فهناك إمكان قبلي لوجود دوافع من نظام مختلف أثرت في الطريقة التي تم من خلالها التقريب والخلط، أو خلق التمييز والتضاد بين الكائنات.

إنّ التصور الخاص جدًا، الذي أخذت به الروابط المنطقية يسمح باستبعاد هذه الفرضية. فلقد رأينا للتو، أنّ هذه العلاقات شكلت على صورة علاقات عائلية، أو علاقات ارتهان واشتراط اقتصادي وسياسي؛ وبالتالي فالمشاعر نفسها التي توجد في أساس التنظيم الأسري المنزلي، والاجتماعي الخ.. هي ما تحكم أيضًا في عملية الترتيب المنطقي للأشياء. فهذه الأخيرة تتجاذب أو تتنافر على منوال البشر نفسه، وهم يترابطون بالقرابة، ويتضادون بالثأر. ويتداخلون مثل أفراد العائلة نفسها، وهم يندمجون بعضهم في بعض عبر فكر موحد. وما يجعل أحدهم مرتبطًا ومرتهنًا بالآخر يتطابق على كل الأصعدة مع ما يجعل شيئًا مملوكًا يظهر أدنى درجة من مالكه أو الرعية مع سيدها. وبالتالي إنّها حالات نفسية تلك التي تولدت عنها هذه التجمعات، وهي حالات عاطفية واضحة وبينة. ومن هنا الصلة العاطفية بين الأشياء وبين الأفراد، التي على نولها يتم التصنيف.



وهكذا يمكن أن نصل إلى الاستنتاج التالي: من الجائز أن نصنف أشياء أخرى غير التصورات، وحسب قوانين مختلفة عن تلك الصادرة من العقل بشكل خالص. إذ يتوجب على التصورات لكي يكون لها استعداد التشكل حسب أسباب عاطفية، ألا تكون أفكارًا خالصةً، بل أن تكون هي نفسها من معمولات العاطفة. وفي الواقع، إنّ أنواع الأشياء بالنسبة إلى من ندعوهم بالبدائيين، ليست موضوعات للمعرفة، بل إنّها تتعلق قبل كل شيء بموقف عاطفي معين. وبذلك فإنّ كل ضروب العناصر الانفعالية تتضافر في التمثل الذي يقيمه لهذه الأنواع من الأشياء. ولا تمنح المشاعر الدينية لها فقط لونها الخاص، بل تسند إليها الصفات الأساسية التي تشكلها. فالأشياء هي قبل كل شيء، إما مقدسة أو دنيوية، طاهرة أو مدنسة، صديقة أو عدوة، ملائمة أو غير ملائمة[83]، مما يعني أنّ خصائصها الأساسية لا تعدو أن تكون ترجمة للكيفية التي تلامس بها الحساسية الاجتماعية. ولذلك فالاختلافات أو التشابهات التي تحدد طريقة تجمع الأشياء، ذات طبيعة انفعالية أكثر منها ذهنية. وهو ما يفسر سبب تحول طبيعة الأشياء بشكل ما تبعًا لتحول المجتمعات؛ لكونها تمس مشاعر الجماعات على نحو مختلف. وما ينظر إليه هاهنا من حيث هو متجانس تمامًا يعتبر متنافرًا بشكل عميق هنالك. فبالنسبة إلينا يتشكل المكان من أجزاء متماثلة ويعوض بعضها بعضًا. ولقد رأينا مع ذلك إنّ شعوبًا كثيرة تعتبره متمايزًا بشكل عميق جدًّا تبعًا للمناطق. ذلك لأنّ لكل منطقة قيمتها العاطفية الخاصة. فتحت تأثير عواطف متباينة، ترجع إلى مبدإ ديني خاص، وتبعًا لذلك تصبح فضائلها نسيج وحدها في فرادتها sui generis، مما يميزها على كل ما عداها. وهذه القيمة العاطفية هي ما يلعب الدور الترجيحي فيما يخص كيفية تقارب الأفكار وتنافرها. وهي ما يمثل الخاصية الغالبة في عملية التصنيف.

لقد قيل مرارًا إنّ الإنسان تمثّل الأشياء في البدء انطلاقًا من ذاته مرجعًا. وما سبق يسمح لنا أن ندقق ذلك، من خلال إظهار مكمن هذه المركزية الأنثروبلوجية، والتي أولى بنا أن ندعوها المركزية الاجتماعية sociocentrisme. لأنّ مركز الأنساق التصنيفية الأولى كانت هي المجتمعات لا الأفراد[84]. فهي تجسد هذا البعد الاجتماعي وليس الإنسان. وما من مثال يسند هذا الطرح بقدر هنود السيو الذين يحصرون بشكل ما كل العالم في المكان القبَلي؛ ولقد رأينا كيف أنّ الفضاء الكوني ذاته ليس شيئًا آخر سوى المجال الذي تحتله القبيلة وقد تم تمديده بعيدًا عن الحدود الواقعية. وبفضل الاستعداد الذهني نفسه اعتبرت شعوب متعددة عاصمتها السياسية أو الدينية مركزًا للعالم أو «سرته»[85]. أي حيث يوجد مركز الحياة الأخلاقية. وبسبب هذا أيضًا، وإن حسب ترتيبٍ مختلف للأفكار، اعتبرت القوة الخالقة للعالم ولكل الموجودات، هي نفسها الخالقة للمجتمع.

وهذا تفسير صعوبة تشكل تصور التصنيف المنطقي، مثلما أشرنا إلى ذلك في بداية هذا العمل. ذلك أنّ التصنيف المنطقي هو تصنيف مفاهيم. الحال أنّ المفهوم هو تصور مجموعة محددة من الكائنات؛ التي يمكن رسم حدودها على

83 وإلى وقتنا الراهن تصنف الأطعمة عند المؤمن، إلى أطعمة ذهنية وأخرى خفيفة، ومن الواضح مدى ذاتية هذا التصنيف.

84 ولقد قدم السيد de la Grasserie، ودون أدلة، أفكارا شبيهة بما قدمناه في *Religions comparées au point de vue sociologique,* chap. III

85 ما هو مفهوم بالنسبة إلى الرومان وحتى بالنسبة إلى الزونيس، يبدو أقل إقناعًا حينما يتعلق بسكان جزيرة الفصح، الذين يدعون Te Pito-te Henua سرة الأرض، لكن الفكرة تظل لدى الجميع طبيعيةً تمامًا.

شاكلة دقيقة. على خلاف ذلك، إنّ العواطف هي بطبيعتها مختلطة وغير اضحة. وعدوى تأثيرها يشع بعيدًا عن نقط تولدها الأصلية، فيمتد لذلك على كل ما يحيط بها، دون إمكانية تحديد مدى قوة هذا التأثير ونهاية انتشاره. وحالات الطبيعة العاطفية تشارك ضرورة في الخاصية نفسها. فلا نستطيع لذلك معرفة أين تبتدئ وأين تنتهي؛ حيث يتداخل بعضها في بعض، فتختلط خصائصها إلى درجة لا يصبح معها ممكنًا تصنيفها بصرامة ودقة. ثم من جهة أخرى ينبغي علينا قبل التمكن من تدقيق حدود صنف أو قسم معين، أن نحلل السمات التي تميز الكائنات المشمولة في هذا الصنف. لكن العاطفة بطيعتها متفرعة حين تخضع للتحليل، أو على الأقل لها استعداد وقابلية سيئتان لهذه العملية، نظرًا لبالغ تعقدها، خصوصًا حينما تكون ذات أصل جمعي، فهي تتحدى الفحص النقدي العقلاني. إنّ الضغط الممارس من طرف الجماعة الاجتماعية على كل عضو ضمنها، يسمح للأفراد بأن يحكموا بحرية على التصورات التي أنجزتها الجماعة بنفسها واضعة فيها شيئًا من شخصيتها. وتكتسي هذه الصنائع الاجتماعية قداسة بالنسبة إلى الأفراد. وبهذا يمكن القول إنّ تاريخ التصنيف العلمي، هو في المنتهى تاريخ المراحل التي ضعف فيها العنصر الانفعالي الاجتماعي بشكل تدريجي. تاركًا المجال حرًّا للفكر التأملي للأفراد. لكن عوض أن تتوقف هذه المؤثرات البعيدة التي قمنا بدراستها على الظهور راهنًا، فإنّها تركت خلفها أثرًا ما يزال حيًّا ومستمرًّا: إنّه إطار التصنيف نفسه، وكل هذه العوائد الذهنية التي بفضلها نتمثل الكائنات والوقائع على صورة مجموعات منتظمة ومتعالقة بعضها مع بعض.

ويمكن أن نعد ما سبق مثالاً نموذجيًّا يظهر مدى الضوء الذي يمكن للسوسيولوجيا أن تسلطه على التكوين البدئي، ومن ثمة، على وظائف العمليات المنطقية. وما قمنا به فيما يتعلق بالتصنيف، يمكننا أيضا أن نجربه فيما يخص الوظائف والتصورات الأساسية الأخرى للفاهمة الإنسانية. ولقد سبق وأشرنا مرارًا كيف أنّ الأفكار المجردة نفسها المتعلقة بالزمان والمكان، في كل لحظات تاريخها، توجد في علاقة وطيدة وضيقة بالتنظيم الاجتماعي المقابل لها. المنهج نفسه يمكن أن يفيد في فهم المنوال الذي تشكلت من خلاله أفكار السببية والجوهر، وكل أشكال التفكير، إلخ... كل هذه الأسئلة التي تهتاج الميتافزيقيين والسيكلوجيين منذ القدم، ستصبح أخيرًا محررة من مكرورات القول التي يقفون عندها، في تلك اللحظة التي ستطرح في صيغة سوسيولوجية. فها هنا سبيل يستحق على الأقل أن يجرب اتخاذه.

تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية:

في تقدير الممارسة الفكرية لمارسل موس

بمناسبة الذكرى الخامسة والستين لرحيل مارسل موس

10 ماي 1872-01 فبراير 1950



تقنيات الجسد

◆ مارسيل موس
ترجمة: حسن احجيج
(المغرب)

I. مفهوم تقنيات الجسد

إنّني أقول تقنيات الجسد (بصيغة الجمع) نظراً لأنّه يمكن إنجازُ نظريةِ تقنيةِ الجسد انطلاقًا من دراسةٍ أو عرضٍ أو وصفٍ خالصٍ وبسيطٍ لتقنيات الجسد. وأعني بهذه الكلمة الكيفيات التي يستخدم بها الناس، من مجتمع إلى آخر، أجسادهم على نحو تقليدي. وينبغي في كل الحالات الانتقال من الملموس إلى المجرد، وليس العكس.

إنّني أريد أن أنقل إلى علمكم ما أعتقد أنه يُشكِّل أجزاء من دروسي التي لم تنشر بعد (إذ أنّ الكتبَ التي تحتوي على **موجز التوجيهات** و**توجيهات لممارسة الإتنوغرافيا** هي قيد الطبع) والتي قدمتها عدة مرات في معهد الإتنولوجيا التابع لجامعة باريس.

عندما يحقق علمٌ طبيعيٌّ تقدماً، فإنّه لا يحققه أبداً إلا في اتجاهِ الملموس، ودائماً في اتجاه المجهول. والحال أنّ المجهول يوجد في الحدود الفاصلة بين العلوم، أي حيثما «يأكل الأساتذة بعضهم بعضًا»، كما يقول غوته (استعملت كلمة يأكل، لكن غوته لم يكن مهذبًا مثلي). إنّ المشكلات المستعجلة والملحة ترقد عمومًا في هذه المجالات غير الموزعة بشكل جيد. ومع ذلك، فإنّ هذه الأراضي البور تحمل علامة. يوجد دومًا عنوانٌ شنيعٌ في العلوم الطبيعية كما هي هو الحال اليوم. إذ أنّ هناك دائماً لحظةً لا يكون فيها علم ُبعض الوقائع قد اخْتُزِلَ بَعْدُ في مفاهيم، وهذه المفاهيم لم تكن قد تجمعت عضويّاً، لذا يُرفَعُ على هذه الكتلة من الوقائع عَلَمُ الجهل: «منوعات» (Divers). لكن يجب اختراق هذه الكتلة. فمن المؤكد أنه توجد هناك حقائق ينبغي الكشف عنها: أولاً نظراً لأننا نعلم أنّنا لا نعرف، ونظراً لأنّنا نملك إحساساً حيّاً بحجم الوقائع. لقد كان عليّ أن أحمل معي لسنين عديدة، في دروسي حول الإتنولوجيا الوصفية، هذه المصيبة وهذا الخزي الخاصين بـ«المنوعات» في وقت كان عنوانُ «منوعات» شاذّاً في الإتنوغرافيا. لقد كنت أعرف جيداً أنّ المشيَ والسباحةَ مثلاً، وكلَّ الأشياء من هذا الصنف، أمورٌ خاصةٌ نوعيّاً بمجتمعات محدَّدة؛ إنّ البولينيزيين لا يسبحون كما نسبح، وإنّ أفراد جيلي لم يسبحوا كما يسبح أفراد الجيل الحالي. لكن أيّ ظواهر كانت تُشكِّلُ هذه الأشياء؟ لقد كانت ظواهرَ اجتماعيةً «متنوعةً»، وبما أنّ هذا العنوان كان يثير الرعب، فإنّني فكرت غالبًا في هذا «المتنوع» على الأقل في كل مرة كنت مضطراً إلى الحديث عنه، وفي الغالب في غضون ذلك.

لكي أبني أمامكم مفهومَ تقنياتِ الجسد، اسمحوا لي أن أتحدث لكم عن المناسبات التي تابعت فيها هذه المشكلة العامة وكيف استطعت طرحها بوضوح. فالأمر يتعلق بإنجاز سلسلة من الخطوات الواعية واللاواعية.

أولاً: كنت سنة 1898 على علاقة بشخص ما زلت أتذكر حروف اسمه الأولى، لكني لم أعد أتذكر اسمه كاملاً. كنت متكاسلاً في البحث عنه. وكان هو من كتب مقالاً رائعاً حول «السباحة» في طبعة 1902 **الموسوعة البريطانية**[1] التي كانت قيد الإعداد. (أصبح مقال «السباحة» في الطبعتين اللاحقتين أقل جودة). وقد بيّن لي الأهميةَ التاريخيةَ والإتنوغرافية للمسألة. كان ذلك بمثابة نقطة انطلاق، أي إطاراً للملاحظة. بعد ذلك، وهذا ما تَبَيَّنَ لي أنا شخصيّاً، كنتُ شاهداً على تغيير تقنيات السباحة في حياة جيلنا. سأقدم مثالاً سيدخلنا مباشرة في الموضوع، نحن علماء النفس وعلماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع. كان الكبار يعلموننا الغطس بعد السباحة. وعندما كنا نتعلم الغطس، كانوا يعلموننا إغلاقَ عيوننا، ثم فتحَها داخل الماء. أما اليوم، فإنّ تقنية التعلم أصبحت معكوسة. إذ تبدأ عملية التعلم بتعويد الأطفال على إبقاء عيونهم مفتوحةً في الماء. هكذا، يتم تمرين الأطفال قبل الشروع في السباحة على ترويض عيونهم على ردود أفعال خطيرة لكن غريزية، ويتم خلق الألفة بينهم وبين الماء، ويتم كبح مشاعر الخوف، وكذا خلق نوع من الإحساس بالأمان، ويتم انتقاء بعض التوقعات والحركات. إنّ هناك إذن تقنيةً للغطس وتقنيةً لتربية الغطس التي تم العثور عليها في شبابي. تَرَوْنَ أنّ الأمر يتعلق جيداً بتعليم تقنيٍّ وأنّه يوجد، كما هو الحال بالنسبة إلى كل تقنية، تَعَلُّمٌ للسباحة. ومن جهة أخرى، كان جيلي هنا شاهداً على تغييرٍ كليٍّ للتقنية: فقد رأينا كيف أنّ مختلف أنواع «الكراول» [سباحة سريعة يكون فيها الرأس مخفوضًا في الماء] تم استبدالها بسباحة البطن مع إبقاء الرأس خارج الماء. فضلاً عن ذلك، لم يعد السباحون يبلعون الماء ويبصقونه. ذلك أنّ السباحين في شبابي كانوا يتصورون أنفسهم كبواخر تجارية. كان تصوراً غبيّاً، لكني ما زلت أقوم بهذه الحركة: إذ لا أستطيع التخلص من تقنيتي. ها هي إذن تقنيةُ جسدٍ نوعيةٌ، فنٌّ متقنٌ للحركات الرياضية خاصٌّ بفترة شبابنا.

لكن هذه النوعيةُ هي خاصيةُ كلِّ التقنيات. مثلاً: جمعتُ أثناء الحرب ملاحظاتٍ عديدةً حول هذه الخاصية النوعية للتقنيات. مثلاً تقنية العزق [تقليب الأرض بالمرّ]. فالجيوش الأنجليزية التي كنتُ معها لم تكن تعرف كيف تستعمل المعزقات الفرنسية، الشيء الذي كان يفرض تغيير 8000 معزقة لكل فرقة عسكرية عندما كنا نَحُلُّ مَحَلَّ فرقة عسكرية فرنسية، والعكس صحيح أيضًا. إنّ لِكُلِّ تقنيةٍ بالمعنى الحصري شكلها الخاص.

لكن ذلك ينطبق على مجموع اتجاهات الجسد (attitudes). فلكلّ مجتمع عاداتٌ خاصّةٌ به. لقد أتيحت لي في الحرب فرصُ ملاحظة اختلافات بين الجيوش. سأحكي لكم طُرْفَةً تتعلق بالسير (marche). تعلمون جميعًا أنّ المشاة البريطانيين يسيرون بخطى مختلفة عن خطى سيرنا: اختلاف في السرعة وفي طول الخطوة. لا أتحدث في هذه اللحظة عن التأرجح الأنجليزي، ولا عن حركة الركبة، إلخ. والحال أنّ فيلق وورسيستر Worcester، بعد أن حقق انتصاراتٍ كبيرةً في معركة إيزن، بجانب المشاة الفرنسيين، طلب الترخيصَ الملكيَّ بالحصول على أجراس الإنذار وطبول فرنسية وجوقة عسكرية لنفخ البوق وقرع الطبول الفرنسية. لكن النتيجة لم تكن مشجعة. إذ بقيت أرى مشهداً يتكرر في أزقة Bailleul طوال ستة أشهر بعد الحرب: فقد حافظ الفيلق على مشيته الإنجليزية وضبط إيقاعه على الطريقة الفرنسية. بل كان

---

1 إنّه سيدني هولاند. انظر:

Holland, **1902-3.1**.

يوجد على رأس جماعته مساعدُ قنّاصةٍ فرنسي كان يعرف كيف يدير البوق وينظم خطواته أفضل من رجاله. بينما لم يكن يستطيع الفيلق المسكين الإنجليزي أن يسير في عرضه. فقد كانت خطاه كلها غير متناسقة. إذ عندما كان يحاول السير بخطى متناسقة، لم تكن الموسيقى تتساوق معها، على الرغم من أنّ فيلق وورسيستر كان مُلزَماً بإلغاء أجراس الإنذار الفرنسية. في الحقيقة، إنّ أجراس الإنذار التي تم تَبنّيها أثناء معركة كريمي (Crimée)، كانت أجراساً خاصةً بـ«الاستراحة والانسحاب» الخ. هكذا لاحظتُ بصورة دقيقة ومنتظمة اختلافَ التقنيات الأساسية والرياضية بين الإنجليز والفرنسيين، وليس فيما يتعلق بالسير فقط، وإنّما بالجري وما يليه. وقد لاحظ الشيء نفسَه الأستاذ كورت ساتشس Curt Sachs الذي يعيش معنا. وتحدث عن ذلك في العديد من محاضراته. إذ أمكنه أن يتعرف من مسافة بعيدة على مشي الإنجليزي ومشي الفرنسي.

لكن لم يكن ذلك سوى اقتراب من الموضوع.

لقد أتاني ما يشبه الوحيَ وأنا في المستشفى. كنت طريح الفراش في نيويورك. وتساءلت: أين سبق لي أن رأيت آنساتٍ يمشين كما تمشي هؤلاء الممرضات. وكان لي الوقت الكافي للتفكير في الموضوع. واكتشفت أخيراً أنّني شاهدت ذلك في السينما. وبعد عودتي إلى فرنسا، لاحظت في باريس خصوصاً تواترَ هذه الطريقة في المشي؛ فالفتيات كن فرنسيات وكن يمشين أيضًا بهذه الطريقة. حيث أنّ موضة المشي الأمريكية بدأت تصل إلينا بفضل السينما. وكانت فكرةً أمكنني تعميمها. فوضعية الذراعين ووضعية اليدين أثناء المشي تشكلان خاصيّةً اجتماعيةً، وليستا نتيجة لأيّ تنظيمات أو ميكانيزمات فردية خالصة، سيكولوجية خالصة تقريبًا. مثلاً: أعتقد أنّني قادر على التعرف أيضًا على فتاة نشأت في دير الراهبات. إذ تمشي عمومًا مغلقة الكفين. ومازلت أتذكر أستاذي في الإعدادي وهو ينبهني قائلاً: «أيّها الحيوان، تمشي دائمًا ويداك مفتوحتان!»؛ هكذا إذن توجد أيضًا تربية على المشي.

مثال آخر: هناك **وضعيات لليد**، أثناء الاستراحة، لائقة أو غير لائقة. هكذا يمكن أن تُخمِّنوا بنجاح أنّ الطفلَ الذي يجلس إلى مائدة الطعام ومرفقاه ملازمان لجسده، وعندما يأكل يضع يديه فوق ركبتيه، طفلٌ إنجليزي. والطفل الفرنسي لا يعرف كيف يجلس، إذ أنّ مرفقيه يتخذان دوماً شكل مروحة، ويلقي بهما فوق المائدة، وهلّم جراً.

وأخيرًا، لاحظت كما لاحظتم جميعًا تغير تقنية **الجري**. تصوروا أنّ معلمي للرياضة، واحد من أفضل خريجي Joinville سنة 1860، علمني كيف أجري وقبضتا يديّ ملتصقتان بجسمي: وهي حركة تتعارض كليًّا مع حركات الجري، وكان عليَّ مشاهدةُ العدائين المحترفين سنة 1890 لأفهم أنّه كان ينبغي لي أن أجري بطريقة مختلفة.

كنت أحمل لسنين طويلة فكرة الطبيعة الاجتماعية لـ«الهابتوس». لاحظوا معي أنّني أستعمل هنا العبارة اللاتينية «هابتوس» المفهومة في اللغة الفرنسية. إنّ هذه الكلمة تترجم، أفضل من كلمة «عادة»، «الإكزيس» و«المهارة المكتسبة» و«الملكة» عند الفيلسوف أرسطو (الذي كان عالم نفس). فهي لا تعني هذه العادات الميتافيزيقية، هذه «الذاكرة» الخفية، التي تُشكّل موضوعَ مجلداتٍ أو أطروحاتٍ قصيرة شهيرة. إنّ هذه «العادات» تتنوع لا تبعاً للأفراد ومحاكاتهم



فحسب، وإنّما تتنوع بالخصوص تبعاً للمجتمعات وأشكال التربية والاتفاقات والموضوعات والمكانات. يجب أن تُعتَبَر تقنياتٍ ونتيجةً للعقل العملي الجماعي والفردي، حيثما لا نرى عادة سوى النفس وقدراتها على التكرار.

هكذا يعيدني كلُّ ذلك إلى الموقف الذي اتخذه بعضُنا في جمعيتنا [جمعية علم النفس] على منوال أوغست كونت: مثلاً، موقف Dumas الذي لم يترك مكانة كبيرة جداً للوساطة السيكولوجية في العلاقات الدائمة بين البيولوجي والسوسيولوجي. وأختم بالقول إنّه لا يمكن تقديم رؤية واضحة عن هذه الوقائع، والجري، والسباحة، إلخ. إن لم يتم إدخال اعتبارات ثلاثة عوض اعتبار واحد، سواء كان ميكانيكيّاً أو فيزيائيّاً كالنظرية التشريحية والفيزيولوجية للمشي، أو كان بالعكس سيكولوجيّاً أو سيسيولوجيّاً. إنّ ما هو ضروري هنا هي وجهة النظر الثلاثية، أي وجهة نظر «الإنسان الكلي».

وأخيراً، هناك سلسلةٌ أخرى من الأحداث فرضت نفسها. إنّ وقائع **التربية** تهيمن على كل عناصر فن استعمال الجسد البشري. يمكن لمفهوم التربية أن يتداخل مع مفهوم المحاكاة. ذلك أنّ هناك أطفالاً يتمتعون خصوصًا بقدراتٍ كبيرة على المحاكاة، وآخرون لهم قدرات ضعيفة على المحاكاة، لكنهم يتلقون جميعًا التربية نفسها، بحيث يمكن لنا أن نفهم تتمة التسلسلات. إنّ ما يحدث هي عملية محاكاة قائمة على النفوذ. فالطفل أو الراشد يقلد أفعالاً ناجحة ويرى كيف نجح في إنجازها أشخاصٌ يثق بهم ويمارسون سلطة عليه. إنّ الفعل يفرض نفسه من الخارج، ومن الأعلى، حتى وإن كان فعلاً بيولوجيًّا خالصًا يتعلق بجسده. إذ يستعير الفرد سلسلة الحركات التي يتكون منها الفعلُ الذي ينجزه الآخرون أمامه أو معه.

يكمن العنصر الاجتماعي برمته بالضبط في فكرة نفوذ الشخص الذي يقوم بالفعل المنظم والمسموح به والمثبت بالنسبة إلى الفرد المُقلِّد. ويوجد العنصر السيكولوجي والعنصر البيولوجي برمتهما في فعل المحاكاة الذي يقوم به الفرد المحاكي.

لكن المجموعَ مشروط بالعناصر الثلاثة المتداخلة بعضها مع بعض بطريقة لا تقبل الانفصام.

كل ذلك يرتبط بسهولة بعدد معين من الأحداث الأخرى. توجد في أحد كتب Elsdon Best، الذي وصل إلى فرنسا سنة 1925، وثيقةٌ رائعةٌ تتعلق بطريقة مشي نساء شعب الماوري (زيلندا الجديدة). (لا تقولوا إنّهم بدائيون، إنّني أراهم متفوقين على الشعوب الكِلْتيَّة والجرمانية في بعض النقط). «تتبنى نساء الأهالي نوعًا من «المشي» (الكلمة الإنجليزية «gait» لذيذة): تمايلٌ منفصلٌ ومع ذلك مِفْصليٌّ للأرداف يبدو لنا شنيعاً، لكنّه محبوب للغاية من طرف شعوب الماوري. تروض الأمهات (يستعمل المؤلف كلمة «drill») بناتهن على الطريقة في المشي التي تسمى (onioni) أونيوني. فقد سمعت أمهات يقلن لبناتهن: «أنت لا تقومين بالأونيوني»، عندما تهمل فتاة صغيرة القيام بهذا التمايل»[2]. إنّها طريقةُ

.1924: I, **408;** cf. **135** Best, 2

يبدو أنّ موس ارتكب خطأ في الإحالة الأخيرة. ربما كان يحيل إلى I, 436 أو 11, 556 اللتين تشيران على التوالي إلى طريقة مشي الرجال والنساء.

مشي مكتسبةٌ وليست طبيعية. وبالإجمال، ربما لا توجد «طريقة طبيعية» لدى الإنسان البالغ. ولا سيما عندما تتدخل أحداثٌ تقنية أخرى: فيما يتعلق بنا، إنّ كوننا نمشي بأحذية يُعدِّلُ وضعَ أرجلنا، وعندما نمشي حفاةً نحس بذلك جيداً.

ومن جهة أخرى، كان يُطرَحُ عليَّ السؤال الأساسي نفسُه بخصوص كلّ المفاهيم المتعلقة بالقوة السحرية والاعتقاد والفعالية، ليس المادية فحسب، وإنّما أيضًا الفعالية الأخلاقية والسحرية والطقوسية لبعض الأفعال. أشعر هنا بأنّني في مجال تخصصي أكثر منه في المجال الخطير لسيكولوجيا وفيزيولوجيا نماذج المشي الذي أخاطر بنفسي فيه أمامكم.

هاكم مثالاً أكثر «بدائية»، لكن من أستراليا هذه المرة: إنّه عبارة متعلقة بطقس الصيد وطقس الجري في آن واحد. يعلم الجميع أنّ الإنسان الأسترالي يتوصل إلى إجبار الكناغر والنعامات والكلاب المتوحشة على الجري. إنّه يتوصل إلى الإمساك بالأوبوسوم [حيوان أمريكي من ذوات الجراب يتظاهر بالموت عندما يشعر بالخطر] في قمة شجرته حتى وإن أبدى الحيوانُ مقاومةً خاصّةً. إن أحدَ طقوسِ الجريِ هذه، التي لوحظت منذ مائة عام، هو طقسُ جريِ الكلبِ المتوحش، الدانغو (dingo)، في بعض القبائل القريبة من Adélaïde. لا يتوقف الصياد عن إنشاد العبارة التالية:

اضْرِبْهُ بِقُنْزُعَةِ النسر

اضربه بالحزام

اضربه بعِصابة الرأس

اضربه بدم الخِتان

اضربه بدم الذراع

اضربه بطمث المرأة

نَوِّمْهُ، إلخ [3].

وفي احتفال آخر، وهو احتفال صيد الأبوسوم، يحمل الفرد في فمه قطعةً من البلور الجندلي كاوموكا (Kawemukka)، وهو حجر يتميز بطابع سحري من بين خصائص أخرى، وينشد عبارة من النوع نفسه، وذلك ليساعده على العثور على الأبوسوم وتسلق الشجرة والبقاء معلقاً فيها بواسطة حزامه، وعلى التغلب على هذه الطريدة الصعبة وقتلها.

إنّ العلاقاتِ القائمةَ بين السلوك السحري وتقنيات الصيد واضحةٌ وكونيّةٌ بقدرٍ يعفينا من التركيز عليها.

Teichelmann and Schurmann, 1840: 73 ; cit. Eyre, 1845: 11, 241. 3



من الواضح أنّ الظاهرة النفسية التي نتحدث عنها الآن يسهل جداً على وجهة النظر المألوفة لعالم الاجتماع معرفتُها وفهمُها. لكن ما نريد الإمساك به الآن هو الثقة، هذا القوة الدافعة النفسية التي يمكن أن ترتبط بفِعْلٍ هو قبل كل شيء حدثُ مقاومةٍ بيولوجيّةٍ، يتم الحصول عليها بفضل كلماتٍ وموضوعٍ سحريٍّ.

إنّ الفعل التقني والفعل الجسدي والفعل السحري-الديني تمتزج بالنسبة إلى الفاعل. سأقدم لكم الآن العناصر التي أتوفر عليها.

***

لم تكن كل هذه الأشياء ترضيني. فقد كنت أعرف كيف أصف كل شيء، لكني لم أكن أعرف كيف تنتظم؛ ولم أكن أعرف أيَّ اسمٍ وأيَّ عنوانٍ أعطيه لكل هذه الأشياء.

كان الأمر بسيطاً، إذ لم يكن عليَّ سوى اللجوء إلى تقسيم الأفعال التقليدية إلى تقنيات وطقوس، وهو التقسيم الذي أعتقد أنّني أسسته. فكل أنماط الفعل هذه كانت عبارة عن تقنيات، إنّها تقنيات الجسد.

لقد اقترفنا جميعاً كما اقترفتُ لسنين طويلة الخطأ الأساسيَّ المتمثلَ في الاعتقاد بأنّه لا توجد تقنية إلا إذا وجدت أداة. كان ينبغي العودة إلى أفكار قديمة ومعطيات أفلاطونية حول التقنية، مثل حديث أفلاطون عن تقنية الموسيقى، وبالخصوص تقنية الرقص، ثم توسيع هذه الفكرة لتشمل أشياء أخرى.

أُعرِّفُ التقنيةَ **بأنّها فعل تقليدي فعال** (ترون أنّه لا يختلف في هذه النقطة عن الفعل السحري والديني والرمزي). يجب أن يكون تقليديّاً وفعالًا. فلا وجود لتقنية يمكن نقلها بدون تقليد. وهذا بالأساس يميز الإنسان عن الحيوان: نقل تقنياته، ومن الأرجح نقلها شفاهيّاً.

اسمحوا لي أن أعتبركم تتبنون تعريفاتي. لكن ما هو الفرق بين الفعل التقليدي الفعال الديني، الفعل التقليدي، الفعال، الرمزي، القانوني، أفعال الحياة المشتركة، الأفعال الأخلاقية من جهة، والفعل التقليدي التقني من جهة أخرى؟ الفرق هو أنّ هذا الأخير يستشعره من يقوم به **كفعل ينتمي للنظام التقني، أو المادي أو الفيزيائي-الكيماوي** وأنّه ينجز لهذا الغرض.

يجب القول في هذه الظروف: إنّنا بصدد **تقنيات الجسد**. فالجسد هو أداة الإنسان الأولى والأكثر طبيعية. وعلى وجه الدقة، دون الحديث عن الأداة، إنّ الشيءَ التقنيَّ الأولَ والأكثرَ طبيعية للإنسان ووسيلتَه التقنية في آن واحد هو جسده. هكذا، فإنّ كلَّ هذه المقولة التي كنت أصنفها باعتبارها "منوعات" في السوسيولوجيا الوصفية تختفي مباشرة من هذه الزاوية وتكتسي شكلاً وجسماً: لقد أصبحنا نعرف أين نضعها.



توجد مجموعُ تقنيات الجسد قبل التقنيات المرتبطة بالأدوات. إنّني لا أغالي في الرفع من أهمية هذا النوع من العمل، أي عملية التصنيف النفسي-السوسيولوجي. إنّها شيء مهم جداً: تنظيم الأفكار حيثما لم يكن هناك تنظيم. كان المبدأ يسمح بالقيام بتصنيف دقيق حتى داخل هذه المجموعة من الوقائع. إنّ هذا التكييف المستمر على هدف فيزيقي، آلي، كيميائي (مثلاً أثناء الشرب) تتم مواصلته في سلسلة من الأفعال المدبرة، وهي مدبرة لدى الفرد ليس بواسطته وحده، وإنّما أيضًا بواسطة التربية والمجتمع الذي ينتمي إليه، وذلك في المكانة التي يشغلها فيه.

فضلاً عن ذلك، يمكن تنظيمُ كلِّ هذه التقنيات بسهولة في نسقٍ مشترك بيننا: أي في مفهوم الحياة الرمزية للعقل، وهو مفهومٌ أساسيٌّ بالنسبة إلى علماء النفس، وخصوصا ريفرز Rivers وهيد Head؛ وهو المفهوم الذي نحمله عن نشاطِ الوعي كما لو أنّه قبل كل شيء نسقٌ من التركيبات الرمزية.

لن أنتهي إذا أردت أن أبين لكم جميع الأحداث التي يمكننا تعدادها لتوضيح هذا الترابط بين الجسد والرموز الأخلاقية أو الفكرية. لننظر إلى أنفسنا في هذه اللحظة. كل شيء فينا مُتَحَكَّمٌ فيه: فأنا هو المحاضر، ويظهر ذلك من وضعية جلوسي وصوتي، وأنتم تستمعون لي وأنتم جلوس وصامتون. إنّ لدينا مجموعة من المواقف المسموح بها أو غير المسموح بها، الطبيعية أو غير الطبيعية. هكذا نُسنِد قيماً مختلفةً إلى فعل التحديق: إنّه رمز للاحترام في الجيش، ورمز لعدم الاحترام في الحياة العادية.

II. مبادئ تصنيف تقنيات الجسد

ظهر شيئان فوراً انطلاقًا من مفهوم تقنيات الجسد: وهما أنّ هذه التقنيات تنقسم وتتوزع تبعًا للجنس والسن.

1. تقسيم تقنيات الجسد بين الجنسين (ليس فقط تقسيم العمل بين الجنسين).

إنّ الأمر مهم جداً. إنّ ملاحظات ييركز YERKES وكولر KÖHLER حول وضعية الأشياء بالنسبة إلى الجسد وخصوصًا بالنسبة إلى ثنية الفخذ لدى القرد يمكن أن توحي بملاحظات عامة حول اختلاف اتجاهات الأجساد المتحركة بالنسبة إلى أشياء تتحرك لدى الجنسين معًا. فضلاً عن ذلك، توجد ملاحظاتٌ كلاسيكيةٌ حول هذه النقطة لدى الإنسان ينبغي إتمامها. وأسمح لنفسي بأن أدل أصدقائي علماء النفس على هذه السلسلة من البحوث. فأنا أملك كفاءة قليلة بخصوص هذا الموضوع، كما أنّني لا أملك الوقت الكافي لتناول طريقة إغلاق قبضة اليد. عادة ما يغلق الرجل قبضته تاركًا الإبهام خارجاً، بينما تتركه المرأة بالداخل؛ ربما لأنها لم تتم تربيتها على ذلك. لكني على يقين من أنّ الأمر كان سيكون صعباً لو تمت تربيتها على ذلك. ستكون اللكمة وتوجيه اللكمة رَخْوَيْن. ويعلم الجميع أنّ طريقة المرأة في قذف الحجر ليست رخوة فقط، وإنّما مختلفة دائمًا عن طريقة الرجل: إذ تستعمل المخطط العمودي عوض الأفقي.

ربما تقترح علينا هذه الحالة توجيهين. ذلك أنّ هناك مجتمعاً للرجال ومجتمعاً للنساء. إلا أنّني أعتقد أنّه توجد ربما أشياء بيولوجية وأخرى نفسية ينبغي البحث عنها. لكن هنا مرة أخرى، لا يستطيع عالم النفس وحده أن يقدم سوى تفسيرات مشكوك في صحتها، ويحتاج إلى تعاون علمين قريبين منه: الفيزيولوجيا والسوسيولوجيا.

2. تنوع تقنيات الجسد تبعا للسن

عادة ما يجلس الطفل القرفصاء. ونحن لم نعد نعرف كيف نجلس القرفصاء. أعتقد أن الأمر يتعلق بعبثية أعراقنا وحضارتنا ومجتمعاتنا ودونيتها. مثال: عشت في جبهة الحرب مع الأستراليين (البيض). لقد كانوا متفوقين عليَّ تفوقاً كبيراً. فعندما كنا نتوقف في الوحل أو الماء، كانوا يستطيعون الجلوس فوق أعقاب أقدامهم للاستراحة، وكان "الماء" يبقى أسفل أعقابهم. وكنت أضطر إلى البقاء واقفًا ورجلي مغمورةٌ كلُّها في الماء. أعتقد أنّ وضعيةَ القرفصاء مهمةٌ جداً ويمكن أن يُحتَفَظَ بها للطفل. وسيكون حرمانه منها خطأً فادحاً. إنّ كل البشرية احتفظت بها ما عدا مجتمعاتنا.

يبدو علاوة على ذلك أنّ أهمية هذه الوضعية الجسدية تغيرت مع تغير العرق البشري. تتذكرون أنّ قُوَيْسَةَ الأعضاء السفلى كانت تعتبر علامةً على انحطاط النوع. وأُعطِيَ لهذه الخاصية العرقية تفسيرٌ فيزيولوجي. إذ ما زال يعتبرها فيرشوف Virchow علامة على إنسانٍ منحطٍّ بئيسٍ هو بالإطلاق ما يسمى بالإنسان النيودينتارلي بسيقانه المقوسة. ذلك أنّه كان يعيش عادة مُقرفِصاً. توجد إذن أشياء نعتقد أنّها تنتمي لنظام الوراثة ولكنها في الواقع تنتمي للنظام الفيزيولوجي والنظام النفسي والنظام الاجتماعي. إنّ شكلاً معيناً لأطراف العضلات (الأوتار) والعظام ليس سوى نتيجة لشكل معين من الحركة والاستقرار. إنّ الأمر واضح للغاية. يمكن بهذه الطريقة ليس تصنيف التقنيات فحسب، وإنّما تصنيف تنويعاتها تبعًا للسن وللجنس.

بعد أن طرحنا هذا التصنيف الذي يمكن تقسيمُ مجموعاتِ المجتمع وفئاتِه تبعًا له، يمكن أن نستشف تصنيفاً ثالثاً.

3. تصنيف تقنيات الجسد حسب المردودية

يمكن تصنيف تقنيات الجسد حسب مردوديتها وحسب نتائج الترويض. إنّ الترويض، مثل تركيب آلة، هو بحثٌ عن المردودية وسعيٌ إلى اكتسابها. غير أنّ الأمر يتعلق هنا بمردودية بشرية. إنّ هذه التقنيات إذن هي المعايير البشرية للترويض البشري. إنّ هذه الأساليب التي نطبقها على الحيوانات يطبقها البشر بإرادتهم على أنفسهم وعلى أطفالهم. على الأرجح كان هؤلاء هم أولى الكائنات التي تم ترويضها بهدف تبنيها قبل الحيوانات. وبالتالي يمكن لي مقارنةُ تلك الأساليب وطرق نقلها بأشكال من الترويض وتنظيمها حسب الفعالية.

يوجد هنا مفهوم الأهلية habilité الذي يحظى بأهمية كبيرة في علم النفس وعلم الاجتماع. لكننا لا نتوفر في اللغة سوى على كلمة سيئة «habile» تترجم بشكل سيء الكلمة اللاتينية «habilis» التي تشير بشكل أفضل إلى الناس الذين يتوفرون على حِسِّ تكييفِ مجموعِ حركاتهم المتناسقة مع الأهداف، والذين يتوفرون على بعض العادات، والذين

"يعرفون كيف ينجزون الأشياء". إنّ الأمر يتعلق بالمفهومين الإنجليزيين «craft» (الشطارة) و«clever» (الحاذق) (المهارة وحضور البديهة والعادة)، وبالأهلية للقيام بشيء ما. ها نحن مرة أخرى في مجال التقنية.

4. نقل شكل التقنيات

وجهة النظر الأخيرة: بالنظر إلى أهمية تعليم التقنيات، يمكننا تصنيفها حسب طبيعة هذه التربية وهذا الترويض. إنّه حقل دراسة جديد: إنّ عدداً هائلاً من التفاصيل غير الملاحظة والتي ينبغي ملاحظتها تُكَوِّنُ التربيةَ الجسديةَ لكل الأعمار وللجنسين معاً. إنّ تربيةَ الطفل مليئةٌ بما يمكن أن نسميه التفاصيل، لكنها تفاصيل أساسية. لنتناول مثالاً موضوع الضبط (مهارة استعمال اليدين معاً ambidextrie): إنّنا لا نلاحظ جيداً حركاتِ اليد اليمنى وحركات اليد اليسرى ولا نعرف جيداً كم هي معروفة كلها. يمكن التعرف على مُسلم وَرِعٍ منذ البداية: سيبذل قصارى جهده لئلا يستعمل سوى يده اليمنى حتى وإن كان يتوفر على شوكة وسكين (وهو أمرٌ نادر). إذ يجب عليه ألا يلمس الطعام بيده اليسرى أبداً، وكذا بعض أعضاء جسده بيده اليمنى. ولكي نعرف لماذا يقوم بهذه الحركة ولا يقوم بأخرى، لا تكفي فيزيولوجيا ولا سيكولوجيا اللاتساوق الحركي لدى الإنسان، بل يجب التعرف على التقاليد التي تفرض تلك الحركات. وقد طرح روبيرت هيرتز Hertz هذه المشكلة بصورة جيدة[4]. لكنَّ أفكاراً من هذا النوع ومن أنواع أخرى يمكن أن تنطبق على كل اختيار اجتماعي لمبادئ الحركة.

إنّ هناك ما يدعو إلى دراسة كل نماذج الترويض والمحاكاة، وخصوصًا هذه الكيفيات الأساسية التي يمكن أن نطلق عليها أسلوب الحياة، "الطريقة" modus، "النبرة" tonus، "المادة"، "الكيفيات"، "الأسلوب". فيما يلي تصنيف أوّليّ، أو بالأحرى أربع وجهات نظر.

III. جرد بيوغرافي لتقنيات الجسد

هناك تصنيف آخر، لن أقول إنّه أكثر منطقية، ولكن أسهل على الملاحظ. إنّه جرد بسيط. لقد عزمت على أن أقدم لكم سلسلةً من الجداول الصغيرة كتلك التي يحضرها الأساتذة الأمريكيون. كل ما سنفعله هو مجرد تتبع أعمار الإنسان، والسيرة العادية لفرد ما، بهدف ترتيب تقنيات الجسد التي تخصه أو التي لُقّنَتْ له.

1. تقنيات الولادة وفن القبالة

إنّ الوقائعَ غيرُ معروفة نسبيّاً، وإنّ كثيراً من المراجع الكلاسيكية قابلة للنقاش[5]. وتُعَدُّ أعمالُ فالتر روث W. Roth، حول القبائل الأسترالية في كويسلند ولاغويان البريطانية، من أفضل الأعمال[6].

---

4 Hertz, 1929 & 1960.

5 حتى وإن كانت الطبعات الأخيرة لكتاب بلوس «**الزوجة**» تثير نقطًا مهمةً بخصوص هذه النقطة.

.Bartels, 1905 ; Ploss, Bartels and Bartels, 1935.1 Ploss, 1884; Ploss and

.Roth, 1897: 182-3; Roth, 1924: 6934.1 6



تتميز أشكال القِبَالَةِ بتنوع كبير. لقد وضعت مايا ابنها بوذا وهي واقفةٌ ومتشبثةٌ بغصن شجرة، لقد وضعته واقفة إذن وما زال جزء مهم من نساء الهند يلدن بهذه الطريقة. إنّ أشياء نعتبرها عاديةً، أي الولادة في وضعية التمدد على الظهر، ليست أكثرَ طبيعيّةً من أشكال الولادة الأخرى، كالولادة في وضعية الحيوان (على أربع قوائم). إنّ هناك تقنيات للولادة، سواء من جهة الأم أو من جهة من يساعدها، وهناك تقنيات الإمساك بالطفل، وربط الحبل السري وقطعه، وإسعافات الأم، وإسعافات الطفل. هذا قدر معين من القضايا التي تحظى بأهمية كبيرة. وهذه مجموعة أخرى: إنّ اختيار الطفل، والتخلي عن ذوي العاهات، وقتل التوأم تعتبر لحظات حاسمة في تاريخ عرق ما. إنّ الاعتراف بالطفل حدثٌ أساسيٌّ في التاريخ القديم وفي الحضارات الأخرى على حد سواء.

2. تقنيات الطفولة

تربية الطفل وإطعامه. اتجاهات كائنين يقيمان علاقة فيما بينهما: الأم والطفل. لنبدأ بالطفل: المص، إلخ. الحمل على الظهر، إلخ. إنّ قصة الحمل على الظهر مهمة جداً. إنّ الطفل الذي تحمله أمه وهو ملتصق مباشرة ببشرتها يطور موقفاً من أمه مختلفاً عن موقف طفل لم تحمله أمه[7]؛ فعلاقة ذلك الطفل بأمه مختلفة تماماً عن علاقة طفلنا بأمه. إذ يتعلق بعنقها وكتفها، ويظل منفرج الساقين فوق ردفها. إنّ ذلك بمثابة تمرين مهم له طيلة حياته. كما أنّ حمله يعتبر تمرينًا آخر للأم. بل يبدو أنّه توجد هنا ولادةُ حالاتٍ جسديةٍ انقرضت من طفولتنا. فهناك اتصالٌ بين الأعضاء التناسلية والبَشَرَة، إلخ.

الفطام. يتم بعد مدة طويلة، عمومًا بعد سنتين أو ثلاث سنوات. فالأمر يتعلق بواجب الإطعام، بل واجب إطعام الحيوانات أحيانًا. تستمر المرأة لمدة طويلة في إرضاع طفلها قبل فطامه. فضلاً عن ذلك، توجد علاقات بين الفطام والإنجاب، حيث تتوقف المرأة عن الإنجاب خلال مدة الفطام[8].

كما يمكن تصنيف البشر إلى ناس تربوا في المهد وآخرين تربوا بدون مهد. إذ إنّ هناك تقنياتِ جسدٍ تقتضي أداةً معينةً. من بين البلدان التي تستعمل المهد توجد كل شعوب نصفي شمال الكرة الأرضية تقريبًا، وشعوب منطقة الأندين (بوليفيا – كولومبيا – البيرو- الإكواتور)، وبعض سكان إفريقيا الوسطى. وفي هاتين الجماعتين الأخيرتين، يصادف استعمال المهد تشوهاً للجمجمة (له ربما انعكاسات فيزيولوجية خطيرة).

الطفل بعد الفطام. يكون آنذاك قد تعلم الأكل والشرب، ويكون قد تربى على المشي، ويتم تمرين بصره وسمعه وحواسه الخاصة بالإيقاع والشكل والحركة، وذلك غالبًا من أجل الرقص والموسيقى.

ويتلقى أفكار المرونة وطريقة استعمالها والتنفس ويكتسب بعض وضعيات الجسد التي تكون مفروضة عليه غالبًا.

---

7 بدأت تنشر ملاحظات بخصوص هذه المسألة.

8 إنّ مجموعة كبيرة من الوقائع التي أوردها بلوس وأكملها بارتلز مرضية بخصوص هذه النقطة. انظر:

Ploss, Bartels and Bartels, **1935:** 111, **1831.**

3. تقنيات المراهقة

تُلاحَظُ هذه التقنيات بالخصوص لدى الرجل. حيث أنّها أقل أهمية لدى البنات في المجتمعات التي خُصِّصَ لها درس في الإتنولوجيا قصد دراستها. إنّ أهم لحظة في تربية الجسد هي لحظة المسارة (initiation). إنّنا نعتقد، بموجب الطريقة التي تتم بها تربية أولادنا وبناتنا، أنّهم في كل مكان يكتسبون الأساليب والوضعيات الجسدية نفسها ويتلقون التدريب ذاته. إنّ هذه الفكرة مغلوطة لدينا، وإنّها خاطئة تمامًا فيما يسمى بالبلدان البدائية. زد على ذلك أنّنا نَصِفُ الوقائعَ كما لو أنّ شيئاً يشبه مدارسنا وُجِدَ دائماً وفي كل مكان يبدأ عملُه مبكراً ويجب عليه أن يروض الطفل على الحياة. بل إنّ العكس هو القاعدة مثلاً: في كل المجتمعات السوداء، تتقوى تربية الطفل في سن البلوغ، بينما تظل تربية الفتيات تربية تقليدية وليست هناك مدارس خاصة بهن. إذ يوجدن في مدرسة أمهاتهن ويتكوّن فيها باستمرار قصد الانتقال إلى وضع الزوجات، مع استثناءات نادرة. ويبلغ الطفل الذكر عالم الرجال حيث يتعلم مهنة، وخصوصًا مهنة المحارب. إلا أنّ المراهقة هي اللحظة الحاسمة بالنسبة إلى الرجال والنساء على حد سواء. ففي هذه اللحظة يتعلمون كل تقنيات الجسد التي سيحتفظون بها طيلة حياتهم الراشدة.

4. تقنيات سن الرشد

لجرد هذه التقنيات، يمكن تتبع مختلف لحظات اليوم التي تتوزع فيها الحركات المتناسقة والتوقفات.

يمكن أن نميز بين النوم والاستيقاظ، ويمكن أن نميز في الاستيقاظ بين الراحة والنشاط.

أ. <u>تقنيات النوم</u>. إنّ الاعتقاد بأنّ النوم شيء طبيعي اعتقاد خاطئ تمامًا. يمكن القول إنّ الحرب علمتني كيف أنام في كل مكان، كالنوم فوق ركام من الأحجار مثلاً، لكن لم أستطع أبداً أن أغير سريري دون أن أمر بلحظة أرق: إذ لا أتمكن من النوم بسرعة إلا في اليوم الثاني.

يمكن أن نميز ببساطة بين المجتمعات التي لا تستعمل شيئاً للنوم، ماعدا "اليابسة"، والمجتمعات التي تستخدم بعض الأدوات. إنّ "حضارة خط العرض 15" التي تحدث عنها فريتز غرايبنر[9] تتميز، من بين أشياء أخرى، باستعمالها مَسْنَداً للرقبة أثناء النوم. وغالبًا ما يكون هذا المسند طوطماً منحوتاً أحياناً على شكل إنسان يجلس القرفصاء أو على شكل حيوانات طوطمية. كما أنّ هناك أناساً بحصائر وآخرين بدونها (آسيا، أوقيانيا وجزء من أمريكا). وهناك أناس بوسائد وآخرون بدونها. ويوجد بشر يلتصقون بعضهم ببعض وينامون مشكلين حلقة حول النار أو حتى بدونها. إنّ هناك طرقاً بدائية للتدفئة ولتدفئة الرجلين. فسكان جزر فيجي، الذين يعيشون في أماكن باردة جداً، لا يعرفون إلا تدفئة أرجلهم أثناء النوم، نظراً لأنّهم لا يملكون سوى غطاء جلدي واحد (غواناكو). وأخيرًا، هناك من ينام واقفاً. إذ يستطيع أعضاء شعوب الماساي النوم وقوفاً. وأنا شخصيّاً نمت واقفاً في الجبل. كما سبق لي أن نمت غالباً على ظهر حصان، بل ونمت أحيانًا

9 Graebner, **1923.**

على ظهر حصان متحرك: كان الفرس أذكى مني. إنّ المؤرخين الشيوخ للغزوات يقدمون لنا شعوب الهانس والمنغول نائمين على ظهور أحصنتهم. وهذا مازال موجوداً إلى الآن، ولا يوقف نومُ الفرسان حركة الأحصنة.

وهناك استعمال الغطاء: إذ يوجد ناس يغطون أنفسهم أثناء النوم وآخرون ينامون بدون أغطية. وهناك النوم على السرير المعلق.

إنّها كمية كبيرة من الممارسات التي هي تقنياتٌ للجسد وفي الوقت نفسه لها أصداء ونتائج بيولوجية عميقة. ويمكن بل يجب ملاحظة كل ذلك في الميدان.

ب. اليقظة: تقنيات الراحة. يمكن للراحة أن تكون تامةً أو مجرد توقف للنشاط: الاستلقاء، الجلوس، القرفصاء، إلخ. حاولوا أن تجلسوا القرفصاء. ستعرفون التعذيب الذي يمكن أن تسببه لكم مثلاً وجبةٌ مغربيةٌ أكلتموها بموجب كل الطقوس. إنّ طريقة الجلوس أساسية. يمكنكم التمييز بين البشر الجالسين القرفصاء والبشر الجالسين. ويمكنكم التمييز داخل هؤلاء بين الناس بمنصات والناس بدون منصات ولا دكات، بين الناس بمقاعد وناس بدون مقاعد. إنّ المقعد الخشبي الذي تحمله تماثيل جالسة القرفصاء منتشر جداً، وهو شيء غريب، في كل مناطق شمال خط العرض 15 وخط الاستواء بالقارتين معًا[10]. كذلك هناك ناس لهم موائد وآخرون لا موائد لهم. فالمائدة، أي "الترابيزا" اليونانية، ليست كونية. عادة ما زال الناس في كل مناطق الشرق يفترشون زربية أو حصيرة مصنوعة من القصب. كل هذا معقد جداً، نظراً لأنّ أشكال الراحة هذه تتضمن الأكل والمحادثات وهلم جراً. وهناك بعض المجتمعات ترتاح في وضعيات فريدة. هكذا إنّ إفريقيا المحيطة بنهر النيل وجزءاً من تشاد إلى حدود بحيرة طنغانيكا، يسكنها رجال يرتاحون في الحقول كاللقالق. وينجح بعضهم في البقاء وقوفاً على رجل واحدة بدون عصا، وبعضهم الآخر يتكئون على عصي. إنّ تقنياتِ الراحة سماتٌ حضارية حقيقية مشتركة بين عدد كبير من الناس، بين عائلات من الشعوب برمتها. لا شيء يبدو لعلماء النفس أكثر طبيعية. لا أعرف إن كانوا جميعًا متفقين معي، لكني أعتقد أنّ هذه الوضعيات في السفانا ترجع إلى علو الأشجار ووظيفة الراعي أو الحارس، إلخ. ويتم اكتسابها بصعوبة بواسطة التربية ويتم الحفاظ عليها.

إنّ هناك الراحة النشيطة، والتي تكون عمومًا مرتبطة بالفن. هكذا، إنّ الرقص أثناء الراحة نفسه منتشر بكثرة، إلخ. سنعود إلى هذا الموضوع.

ج. تقنيات النشاط والحركة. تُعَرَّفُ الراحةُ بأنّها غياب الحركات، والحركة بأنّها غياب الراحة. ها هي لائحة بسيطة متعلقة بهذا الموضوع: حركات الجسد كله: الزحف، الهرولة، المشي.

- **المشي**: هابتوس الجسد المتعلق بالمشي المستقيم، والتنفس، وإيقاع المشي، وتأرجح القبضتين، والمرفقين، التقدم بتقديم الجذع أمام الجسد أو بتقديم جانبي الجسد بالتناوب (لقد نشأنا متعودين على تقديم الجسد مرة واحدة).

---

10 هذه إحدى الملاحظات المهمة التي أوردها غرايبنر. انظر:

Graebner, **1923.**

الرجلان بالخارج، الرجلان بالداخل. بسط الساق، إننا نسخر من "خطوة الإوزة". إنّها وسيلة الجيش الألماني لتحقيق أكبر قدر ممكن من بسط الساق، علماً أنّ مجموع رجال الشمال، ذوي السيقان الطويلة، يميلون إلى القيام بأطول خطوة ممكنة. ولغياب هذا التمرين، ظل عدد كبير منا نحن الفرنسيين صُدُفاً [التواء الرجلين نحو الداخل بحيث تقترب الركبتان بعضهما من بعض]. هذه إحدى السمات التي ترتبط في آن واحد بالعرق وبالعقلية الفردية والعقلية الجماعية. وتعتبر بعض التقنيات كنصف الاستدارة (demi-tour) من أكثر التقنيات إثارة للاستغراب. إنّ نصف الاستدارة "مبدئيًّا" على الطريقة الإنجليزية أصعب من تلك الخاصة بنا لدرجة أنّ تعلمها يتطلب دراسة طويلة.

- **الجري:** وضعية الرجل، وضعية الذراعين، التنفس، سحر الجري، التحمل. رأيت في واشنطن رئيس أخوية النار لهنود هوبي الذي جاء برفقة أربعة من رجاله للاحتجاج على منع استعمال بعض أنواع الكحول في حفلاتهم. كان بالتأكيد أفضل عداء في العالم. فقد قطع 250 ميل جرياً بدون توقف. إنّ كل هؤلاء الهنود الحمر معتادون على الأعمال البطولية المدهشة من كل نوع. ويقارنهم هنري هوبير Hubert الذي رآهم بالأبطال اليابانيين من الناحية الجسدية. وكان هذا الهندي نفسه راقصاً لا يضاهى.

وأخيراً، نصل إلى تقنيات الراحة النشيطة التي لا ترتبط فقط بما هو جمالي، وإنّما أيضًا بألعاب الجسد.

- **الرقص:** ربما حضرتم دروس إريك فون هورنبوستيل وكورت ساكس. أنصحكم بقراءة التأريخ الرائع جداً للرقص الذي أنجزه هذا الأخير[11]. إنّني أقبل تقسيمهما للرقص إلى رقصات أثناء الراحة ورقصات أثناء النشاط[12]. لكني أقبل بدرجة أقل فرضيتهما حول توزيع هذه الرقصات. إنّها ضحية الخطأ الأساسي الذي يقوم عليه جزءٌ من السوسيولوجيا. فمن المفترض أن توجد مجتمعاتٌ ذاتُ نَسْلٍ ذكوريٍّ حصراً وأخرى ذاتُ نسلٍ أموسي. فالمجتمعات المؤنثة ترقص ثابتةً في مكانها، بينما المجتمعات ذات النسل من خلال الذكور تجد متعتها في الحركة.

صنف كورت ساتشس بشكل أفضل هذه الرقصات إلى رقصات منبسطة ورقصات منطوية[13]. ها نحن في قلب التحليل النفسي، الذي يُحتَملُ أن يكون مبنيّاً بشكل جيد هنا. في الحقيقة، يجب على السوسيولوجي أن يرى الأشياء بكل تعقيداتها. هكذا، فإنّ البولينيزيين وقبائل الماوري بالخصوص يهتزون بقوة ولو في مكانهم، أو يتحركون بقوة كبيرة عندما تتوفر لهم المساحة للقيام بذلك.

ينبغي التمييز بين رقص الرجال ورقص النساء اللذين يكونان في الغالب متعارضين.

---

11 Sachs, **1933 & 1938.**

12 يستعمل ساتشس (Sachs, 1938) عبارتي «الرقص القريب» و«الرقص الممتد».

13 Sachs, **1938: 59-61.**

وأخيراً، ينبغي أن نعرف أنّ الرقص بتشابك الأذرع هو من إنتاج الحضارة الأوروبية الحديثة. وهو ما يثبت لكم أنّ أشياء تبدو لنا طبيعية للغاية هي في الحقيقة أشياء تاريخيةٌ. فضلاً عن ذلك، إنّها ترعب كل شعوب العالم، ما عدانا نحن الأوروبيين.

أنتقل الآن إلى تقنيات الجسد التي هي أيضًا وظيفةٌ للمهن وجزءٌ من المهن أو تقنيات أعقد.

- **القفز:** لقد شاهدنا تحولات تقنية القفز. كلُّنا سبق لنا أن قفزنا من منصة الوثب على الوجه مباشرة. لحسن الحظ أنّ ذلك توقف. إذ أصبح الناس لحسن الحظ يقفزون على الجانب. القفز طولاً، القفز عرضًا، القفز عمقًا. القفز في المكان نفسه، القفز بالزانة. إنّني هنا أعود إلى المواضيع الفكرية لأصدقائي كوهلر وبول غيوم وإيناس ميرسون: علم النفس المقارن للإنسان والحيوان. سأتوقف عن الحديث عن هذه التقنيات لأنّها تتنوع إلى ما لا نهاية.

- **التسلق:** يمكن أن أقول لكم إنّني متسلق أشجار سيء، لكني متسلق متوسط الكفاءة للجبل والصخر. إنّ الأمر يتعلق باختلاف في التربية، وبالتالي في الطريقة.

إنّ طريقة تسلق الشجرة بواسطة حزام يُطوِّقُ الشجرةَ والجسدَ لها أهمية بالغة لدى ما يسمى الشعوب البدائية. بينما نحن لا نستعمل ذلك الحزام. إنّنا نلاحظ عامل التلغراف يتسلق العمود بكُلاَّبَاتِه وحدها وبدون حزام. يجب أن يتعلموا هذه الطريقة.

إنّ تاريخ طرق تسلق الجبال جدير بالملاحظة. فقد حققت هذه الطرق تقدمًا مدهشًا خلال حياتي.

- **الهبوط:** لا شيء يسبب لي الدوار أكثر من رؤية شخص من القبايل يهبط وهو يرتدي النعال. كيف يستطيع الاحتفاظ بنعاله في قدميه؟ حاولت رؤية ذلك والقيام به، لكني لم أفهم شيئاً.

مثلما لا أفهم كيف تمشي السيدات بأحذيتهن ذات الكعوب العالية. هكذا هناك الكثير تنبغي ملاحظته وليس فقط مقارنته.

- **السباحة:** لقد سبق أن قلت لكم رأيي فيها. الغطس، السباحة، استخدام وسائل إضافية: قِرَبٌ، ألواحٌ خشبية، الخ. إنّنا نسير في طريق ابتكار الملاحة. كنتُ واحداً ممن انتقدوا كتاب لوي دوروجمونت حول أستراليا، وبينوا انتحالاته وآمنوا بأنّه وقع في أخطاء فظيعة. لقد اعتبرنا، أنا وآخرون، روايتَه مجردَ حكايةٍ خرافية: لقد رأى سكانَ نيول-نيول (شمال غرب أستراليا) يمتطون سلاحفَ بحريةً ضخمة ويسيرون في موكب. والحال أنّنا نتوفر الآن على صور رائعة حيث نراهم يركبون تلك السلاحف. وعلى المنوال نفسه، روى روبيرت راتراي قصّةَ قطعةِ الخشب التي نسبح فوقها عند شعوب أشانتي[14]. كما أنّه من المؤكد أنها وجدت عند أهالي كل بحيرات غينيا تقريبًا وبورتو-نوفو ومستعمراتنا الفرنسية.

---

14 Rattray, **1923:** pp. **62-3,** Figs. **8-12, 15-16.**

- **حركات القوة:** الدفع، السحب، الجر، الرفع، يعرف الجميع معنى "حركة الدع بالردفين أثناء الممارسة الجنسية" coup de rein. إنّها تقنية يتم تعلمها وليست مجرد سلسلة من الحركات.

القذف إلى الأعلى أو إلى الأمام، إلخ. إنّ طريقةَ الإمساك بالشيء الذي سيقذف بين الأصابع مثيرةٌ للملاحظة وتتميز بتنوع كبير.

الإمساك: الإمساك بين الأسنان. استعمال أصابع القدم، الإبط، إلخ.

لقد تم الشروع في دراسة كل هذه الحركات الآلية. يتعلق الأمر بتَكوُّن الأزواج الآلية بواسطة الجسد. تتذكرون نظرية فرانز رولو العظيمة حول تكوُّن هذه الأزواج. ونتذكر هنا الاسم العظيم لوي-هوبير فارابوف. إذ كلما استعملتُ قبضةَ يدي، وخصوصًا عندما يكون للإنسان «محورُ يدٍ شيلية» [ترجع إلى الفترة الممتدة بين نهاية العصر الحجري القدم الأول وبداية الزمن الرابع]، تتكون تلك «الأزواج».

وتنتج هنا خدعُ اليد، وخفتُها، والألعابُ الرياضية، والألعابُ البهلوانية، إلخ. ينبغي أن أخبركم أنّني معجب جدًّا بالسحرة ورياضيي الجمباز، ولا أتوقف عن مشاهدتهم.

د. تقنيات العناية بالجسد

- **الفرك، الغسل، الصوبنة (الغسل بالصابون)**. هذا الملف بالكاد يكون قديمًا. لم يبتكر القدماء الصابون. فهم لم يكونوا يستعملونه. بل إنّ سكان بلاد الغال هم من ابتكره. ومن جهة أخرى، كان سكان أمريكا الوسطى وسكان الشمال الشرقي لجنوب أمريكا يصوبنون أنفسهم بخشب باناما (الكِلاَّجَة)، "البرازيل"، وهو مصدر الاسم الذي يطلق على تلك الامبراطورية.

- **العناية بالفم:** تقنية السعال والبصاق. هاكم ملاحظة شخصية: كانت هناك فتاة صغيرة لا تعرف كيف تبصق، وكان ذلك يفاقم حالتها كلما أصيبت بالزكام فاستقصيت مزيدًا من الأخبار. واكتشفت أنّ الناسَ في بلدة بيري Berry التي ينتمي إليها أبواها لا يعرفون كيف يبصقون. فعلَّمتُها كيف تبصق. حيث أعطيتها أربع فلسات على كل عملية بصاق. ولأنّها كانت ترغب في الحصول على دراجة هوائية، سرعان ما تعلمت البصاق. وتعتبر هذه الفتاة أول شخص في العائلة يتعلم البصاق.

- **نظافة الحاجات الطبيعية:** هنا يمكن أن أقدم لكم جردًا طويلاً بالوقائع.

هـ. تقنيات الاستهلاك

- **الأكل:** تتذكرون حكاية شاه الفرس التي رددها هارالد هوفدينغ. كان الشاه ضيفًا على نابوليون الثالث، وكان يأكل بأصابعه، فألح الامبراطور على أن يستعمل شوكة ذهبية. لكن الشاه أجابه: "لا تعرف أيّ متعة تحرم نفسك منها".

استعمال السكاكين وعدم استعمالها. لقد وقع ماكجي Mcgee في خطأ واقعي عندما اعتقد أنّه لاحظ أنّ هنود سيري seri [سكان شبه جزيرة مادلين، كاليفورنيا] لم تكن لديهم فكرة السكين، وبالتالي كانوا أكثر الشعوب بدائية. والحقيقة أنّه لم تكن عندهم سكاكين للأكل[15].

- **الشرب:** من المفيد جداً تعليم الأطفال كيف يشربون مباشرة من العين، من النافورة، إلخ. أو من البرك المائية، إلخ. وأن يصبوا الماء مباشرة في حناجرهم، إلخ.

و. تقنيات الإنجاب. لاشيء أكثر تقنية من الأوضاع الجنسية. وقليل من الكتاب كانت لديهم الشجاعة للحديث عنها. يجب أن نشكر فريديريك كراوس على نشره مجموعته الكبرى "أنتروبوفيتيا"[16]. لنتأمل مثلاً تقنية الوضعية الجنسية التالية: الوضعية التي تكون فيها ساقا المرأة معلقتين من الركبتين على مرفقي الرجل. إنّها تقنية خاصة بكل مناطق المحيط الهادي، من أستراليا إلى عمق البيرو، مروراً بمضيق بيرينغ- لكنها نادرة في أماكن أخرى.

هناك كل تقنيات العلاقات الجنسية العادية وغير العادية. تَلامُسُ الأعضاء التناسلية، اختلاط الأنفاس، القُبَل، إلخ. هنا تكون التقنيات والأخلاق الجنسية مترابطة ارتباطاً وثيقاً.

ن. تقنيات الاسعاف، والشذوذ. التدليكات، إلخ. لكن لنمر على ذلك.

IV. اعتبارات هامة

هناك قضايا عامة ستهمكم ربما أكثر من هذا الجرد للتقنيات التي عالجتُها مطوّلاً أمامكم.

إنّ ما يستخلص بوضوح من كل ذلك، هو أنّنا نوجد في كل مكان أمام تركيبات فيزيو-سيكو-سوسيولوجية لسلسلات من الأفعال. إنّ هذه الأفعال مألوفة وقديمة إلى هذا الحد أو ذاك في حياة الفرد وتاريخ المجتمع.

لنذهب أبعد قليلاً: إنّ أحد الأسباب التي تجعل من الممكن تركيب هذه السلسلات بسهولة أكبر لدى الفرد هو بالضبط أنّها مركبة بواسطة السلطة الاجتماعية ومن أجلها. عندما كنت عريفاً، كنت أُعلِّمُ الاشتغالَ في صَفٍّ ضيق، والسيرَ في صفٍّ مُكوَّنٍ من أربعة جنود والسير بخطى متجانسة. أولاً كنت أمنع الجنود من السير بخطى متجانسة في صفين مكونين من أربعة جنود، وكنت ألزم الفرقة بالمرور بين شجرتين في الساحة. كانوا يسيرون الواحد بجانب الآخر. واكتشفوا أن ما يُفْرَضُ عليهم فعلُه لم يكن بهذا الغباء. إذ يوجد في الحياة الجماعية كلِّها نوعٌ من التربية على الحركات في صف ضيق.

---

15 McGee, **1898: 152.**

في الواقع قبائل السيري تعيش في جزيرة تيبورون وفي الجزيرة الرئيسية المجاورة لإقليم سونورا، ميكسيكو، في خليج كاليفورنيا.

16 Krauss, **1904-13**; **19067**; **1909-29.**

يعرف كل فرد في كل مجتمع، ويجب عليه أن يعرف ويتعلم ما يجب عليه أن يفعله في كل الوضعيات. ليست الحياة الاجتماعية طبعًا مثالاً عن الغباء والشذوذ. يمكن للخطأ أن يكون مبدأً. لم تبدأ البحرية الفرنسية إلا مؤخرًا في تعليم السباحة لجنودها. لكن القدوة والنظام هما المبدأ. إنّ هناك إذن سبباً سوسيولوجيّاً قويّاً لكل هذه الوقائع. أتمنى أن تقبلوا كوني على حق.

ومن جهة أخرى، بما أنّها حركات جسدية، يستلزم كلُّ ذلك جهازاً بيولوجياً وفيزيولوجياً ضخماً. ما هو سُمْكُ عجلة التِّرْسِ النفسية؟ قلت عجلة الترس عن قصد. يمكن لباحث كونتي (متشبع بأفكار أوغست كونت) أن يقول ليست هناك هُوَّةٌ بين الاجتماعي والبيولوجي. ما يمكن أن أقول لكم، هو أنّني أرى هنا الوقائع النفسية تعشيقًا [أو تتريس] ولا أراها باعتبارها أسبابًا، ما عدا في لحظات الخلق أو الإصلاح. فحالاتُ الابتكار، وحالاتُ المواقف المبدئية نادرة جداً. إنّ حالات التكيف شيء نفسي فردي. لكنها تبقى عموماً محكومةً بالتربية وعلى الأقل بظروف الحياة المشتركة وظروف التواصل.

ومن جهة أخرى، هناك مسألتان كبيرتان مطروحتان على جدول أعمال علم النفس: مسألة القدرة الفردية، أي التوجه التقني، ومسألة الخصائص البارزة، أي التنميط الحيوي، اللتان يمكنهما أن تلتقيا مع هذا البحث المختصر الذي قدمته للتو. في رأيي، لم يحقق علمُ النفس التقدمَ الكبير في السنوات القليلة الماضية بخصوص كل واحدة مما يسمى كفاءات علم النفس، وإنّما في مجال التقنيات النفسية وفي مجال تحليل "الكليات" النفسية.

هنا تصادف الإتنولوجيا الأسئلة الكبرى للإمكانيات النفسية لهذا العِرْقِ أو ذاك ولهذه البيولوجيا أو تلك ولهذا الشعب أو ذاك. إنّها أسئلة أساسية. أعتقد أنّنا نوجد هنا، مهما بدا لكم، في حضور ظواهر بيولوجية – سوسيولوجية. أعتقد أنّ التربية الأساسية على كل هذه التقنيات تتمثل في تكييف الجسد مع استعمالاتها. مثلاً إنّ الامتحانات العظيمة الخاصة بالمذهب الرواقي، إلخ، التي تمثل المساراة لدى معظم البشر، تهدف إلى تعليم الهدوء والمقاومة والجدية وحضور البديهة والكرامة، الخ. إنّ أهم ما أفادتني به رياضة تسلق الجبال سابقاً هو التربية على الهدوء الذي يُمكِّنُنِي من النوم واقفاً فوق سطيحة على حافة هوة عميقة.

أعتقد أنّ فكرة تربية الأعراق المنتقاة على أساس مردودية محدَّدة تُمثّل واحدةً من أهم لحظات التاريخ نفسه: تربية النظر، تربية المشي والصعود والهبوط والجري. إنّها تتمثل بالخصوص في التربية على الهدوء. ويعتبر الهدوء قبل كل شيء آلية لتأخير الحركات المضطربة وتعطيلها، ويسمح هذا التأخير لاحقًا باستجابة منظمة من الحركات المنظمة المنطلقة في اتجاه الهدف المختار. إنّ مقاومةَ الانفعال الجامح شيءٌ أساسي في الحياة الاجتماعية والعقلية. إنّها تفرق بين ما يدعى المجتمعات البدائية وتصنفها حسب ما إذا كانت ردودُ أفعالها عنيفةً، طائشةً، لا شعوريةً، أو بالعكس ما إذا كانت معزولةً، دقيقةً، ومُتحكّماً فيها بوعي شفاف.

يحصلُ تَدخُّلُ الوعي بفضل المجتمع. ولا يحصل تدخل المجتمع بفضل اللاوعي. وبفضل المجتمع توجد حركات جاهزة جديرة بالثقة، وتتم هيمنة الوعي على انفعال اللاوعي. إنّ البحرية الفرنسية محقة في إلزام جنودها بتعلم السباحة.

ننتقل هكذا بسهولة إلى مشكلاتٍ أكثرَ فلسفيةً. لا أعلم ما إذا كنتم قد انتبهتم إلى ما أشار إليه صديقُنا مارسيل غراني في بحوثه الرائعة حول تقنيات الطاوية (Taoïsme)، تقنيات الجسد، وتقنيات التنفس بالخصوص[17]. لقد درستُ النصوصَ السنسكريتية حول اليوغا دراسةً كافية لكي أعرف أنّ الوقائع نفسها تحدث في الهند. أعتقد بالضبط أنّه توجد في أعماق حالاتنا الباطنية تقنياتٌ جسديةٌ لم ندرسها بعد، لكنها دُرسَت جيداً في الصين والهند منذ عهود قديمة جداً. يجب القيام بهذه الدراسة السوسيو-سيكو-بيولوجية للروحانيات. أعتقد أنّه توجد بالضرورة وسائل بيولوجية للدخول في "تواصل مع الإله". وأخيراً، على الرغم من أنّ تقنية التنفس، إلخ، تعتبر البعد الأساسي في الهند والصين فقط، أعتقد أنها أكثر انتشاراً. وعلى كل حال نتوفر بخصوص هذه النقطة على الوسائل لفهم عدد كبير من الوقائع التي ما زلنا لا نفهمها إلى الآن. بل وأعتقد أنّ مجموع الاكتشافات المتأخرة في علاج الانعكاسات تستحق اهتمامنا، نحن السوسيولوجيين، وكذا اهتمام علماء البيولوجيا وعلماء النفس... الذين يتوفرون على كفاءة أكبر في هذا المجال.

النص الأصلي:

محاضرة ألقاها مارسيل موس في مؤتمر «جمعية علم النفس» في 17 ماي 1934، ونشرها في:

Journal de psychologie moral et pathologique, Paris, Année XXXII, 1935, pp. 271-293

وأعيد طبعها في:

Mauss, M., Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 364386-.

Granet, **1929** and **1930** 17



المراجع:

- **Best,** Elsdon (1924) *The Maori,* Memoirs of the Polynesian Society, Volume V, Board of Maori Ethnological Research, Wellington, New Zealand, two volumes.
- **Eyre,** Edward John (1845) *Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia and Overland from Adelaide to King George>s Sound in «the Years* 1840-1; *sent by the Colonists of South Australia with the Sanction and Support*
- *of the Government: including an Account of the Manners and Custom of the Aborigines and the State of their Relations m.th Europeans,* T. & W. Boone, London, ***two*** volumes.
- **Graebner,** Fritz (1923) *Ethnologie,* in Paul Hinneberg, ed., *Die Kultur der Gegenwart* Part 111 Section 5, B. G. Teubner, Leipzig.
- **Granet,** Marcel (1929) *La civilisation chinoise, la vie publique et la vie privée,* L>évolution de l>humanité vol. 25, La Renaissance du Livre, Paris.
- **Granet,** Marcel (1930) *Chinese Civilization,* translated by Kathleen E. Innes and Mabel R. Brailsford, Kegan Paul, London.
- **Hertz,** Robert (1929) 'La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse (~gog)i,n *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore,* Librairie FBlix Alcan, Paris.
- **Hertz,** Robert (1960) 'The Preeminence of the Right Hand>, *Death and the Right Hand,* translated by Rodney and Claudia Needham, Cohen and West, London, pp. 87-1 13.
- **Holland,** Sydney (1902-3) 'Swimming', *Encyclopczdia Britannica* 10th edition (Supplement to the gth), Edinburgh, Vol. XXXIII, pp. 140-1.
- **Krauss,** Friedrich Saloman (1904-13) ed., *Anthropophyteia,* Jahrb~cher~fiir folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der, qeschlechtlichen Moral, Lei.pz ig-, ten <olumes.
- **Krauss,** Friedrich Saloman (1906-7) ed.. *Historische Ouellenschriften zum~tidiumde r ~n&ropoph~teia*L,e ipzig, four volumes.
- **Krauss,** Friedrich Saloman (1909-29) ed., *Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia,* Leipzig, nine volumes.
- **McGee,** W. J. (1898) 'The Seri Indians>, *Seventeenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Smithsonian Institution* for the year 1895-6, Part One, PP. 9-344, Washington.
- **Ploss,** Hermann Heinrich (1884) *Das Weib* in der *Natur- and Volkerkunde, Anthropologische Studien,* Leipzig, Go volumes.
- **Ploss,** Hermann Heinrich and **Bartels,** Max (1905) *Das Weib in der Natur- und Volkerkunde,* 8th much expanded edition, Leipzig.
- **Ploss,** Hermann Heinrich, **Bartels,** Max and **Bartels,** Paul (1935) *Woman: an Historical, Gynaecological and*
- *Anthropological Compendium,* edited and translated by Eric John Dingwall, Heinemann, London, three volumes.
- **Rattray,** Robert Sutherland (1923) *Ashanti,* Clarendon Press, Oxford.



- **Reuleaux,** Franz (1875) *Theoretische Kinematik, Grundziige einer Theorie des Maschinenwesens,* Brunswick.
- **Reuleaux,** Franz (1876) *The Kinematics of Machinery, Outlines of a Theory of Machines,* Macmillan, London.
- **Roth,** Walter Edmund (1897) *Ethnological Studies among the North- West-Central Queensland Aborigines,* Edmund Gregory, Government Printer, Brisbane, Australia.
- **Roth,** Walter Edmund (1924) 'An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians', *38th Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Smithsonian Institution* 1916-19 17, Government Printing Office, Washington D.C., PP 25-745.
- **Sachs,** Curt (I 933) *Weltgeschichte des Tanzes,* D. Reimer, Berlin.
- **Sachs,** Curt (1938) *World History of the Dance.* translated bv Bessie ~chiinberg,G eorge ~lfenan d Unwin, London.
- **Teichelmann,** Christian Gottlieb and **Schiirmann,** Clamor Wilhelm, *Outlines of a Grammar, Vocabulary, and Phraseology, of the Aboriginal Language of South Australia, spoken by the Natives in and for some distance around Adelaide,* published by the authors at the Native Location, Adelaide (Xerographic facsimile, South Australia Facsimile Editions no. 39, 1962).

المساهمون في الملف

برونو كارسنتي

أكاديمي فرنسي، أستاذ بجامعة إيكس مارساي، مدير أبحاث بمدرسة الدراسات العليا للبحوث الاجتماعية، من مؤلفاته: "الإنسان الكلي، السوسيولوجيا والأنثربوبلوجيا والفلسفة عند مارسل موس" (1997)، و"من فلسفة إلى أخرى: العلوم الاجتماعية والسياسات الحديثة" (2013).

حسن أحجيج

مترجم وأكاديمي مغربي، حاصل على دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس بالرباط. من أعماله العلمية: ترجمة (بالاشتراك مع محمد سبيلا) لكتاب كاترين كليمون، "التحليل النفسي"، ترجمة كتاب "الكفايات في تدريس الفلسفة". ترجمة 23 مقالا لبيير بورديو نشرت في منابر ثقافية مغربية. شارك في عدة ندوات ولقاءات علمية داخل المغرب وخارجه. آخر ترجماته "تاريخ الفلسفة في القرن العشرين" (2015) الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود ودار جداول.

دافيد غرايْبر

أنثروبولوجي أمريكي، أستاذ بمدرسة لندن للاقتصاد. من مؤلفاته: "نحو نظرية أنثربولوجية للقيم" (2001)، و"الشعب المفقود: السحر وتراث العبودية في ماداغشقر" (2007)، و"المشروع الديمقراطي" (2013).

عبد السلام الفقير

باحث مغربي، حاصل على ماستر في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس بالرباط. أستاذ الفلسفة بالتعليم الثانوي التأهيلي، المغرب.

عبد الهادي الحلحولي

باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، الرباط. أستاذ علم الاجتماع بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب.

فرانسوا غوتيي

أكاديمي فرنسي، أستاذ علم الأديان بكلية الآداب، جامعة فريبورغ، ألمانيا. من مؤلفاته: "من دوركهايم إلى موس: اكتشاف الرمزية" (2001)، و"التفكير في المقدس" (2007)، و"الدين في مجتمع الاستهلاك" (2013).

محمد البوقيدي

باحث ومترجم مغربي، حاصل على دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس بالرباط (1989). عمل أستاذا للفلسفة بالمدارس المغربية. متفرغ حاليا للبحث والترجمة. له العديد من الترجمات من الفرنسية إلى العربية.

محمد الحاج سالم

باحث ومترجم تونسي، حاصل على شهادة الدكتوراه في الحضارة العربية من كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة عن أطروحة بعنوان: "من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية: قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى" (2014). له عدة ترجمات، منها: "مقالة في الهبة" لمارسيل موس. نشر عدة مقالات في مجلات عربية فضلا عن مساهمات في ندوات دولية.

محمد طلحة

باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع حول موضوع "البناء الاجتماعي لمفهوم القرابة"، جامعة محمد الخامس، الرباط. مهتم بالنظرية الاجتماعية التأويلية وعلم اجتماع المعرفة.

محمد هاشمي

باحث وأكاديمي مغربي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة حول نظرية العدالة عند جون رولز، جامعة محمد الخامس بالرباط. أستاذ الفلسفة بالجامعة نفسها. نشر العديد من الأبحاث والمقالات في مجلات عربية. من أعماله الأخيرة: "جون رولز والتراث الليبرالي" (2016).



مصطفى العوزي

باحث مغربي، يعد رسالة دكتوراه في موضوع "النخبة الثقافية بالمجتمع المغربي"، جامعة محمد الخامس، الرباط. نشر العديد من المقالات في جرائد وطنية.

مصطفى النحال

باحث ومترجم مغربي، أستاذ التعليم العالي بالدار البيضاء، حاصل على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، وعلى شهادة التبريز في الترجمة. أصدر عددا من الدراسات والترجمات منها: "سلطة الآية وفتنة الحكاية"، و"العين والإبرة" لعبد الفتاح كيليطو و"العبد والرعية" لمحمد الناجي، و"قراءة القرآن" لمحمود حسين. إضافة إلى مجموعة من المقالات والدراسات والترجمات في الصحف والمجلات.

نايوكي كاسوغا

أنثربولوجي ياباني، أستاذ بجامعة هيتوسوباشي، من أشهر الأنثروبولوجيين اليابانيين. من مؤلفاته: "الأنثروبلوجيا كنقد للواقع".

هدى كريملي

باحثة ومترجمة مغربية، تحضر رسالة دكتوراه في علم الاجتماع في موضوع استراتيجيات السلطة لدى النساء في تنظيمات المجتمع المدني، جامعة محمد الخامس، الرباط.

يوسف بن موسى

باحث تونسي، أستاذ التعليم الثانوي، متحصّل على الأستاذية في اللغة والآداب والحضارة العربية من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس متحصّل على شهادة الماجستير في الحضارة القديمة من الكلّية ذاتها سنة 2014 برسالة عنوانها: "التوارق والإسلام: التشكيلة الاجتماعيّة والبنية الثقافية بين القرنين الخامس والعاشر للهجرة".

يونس الوكيلي

باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد الخامس، الرباط. منسق إدارة الأبحاث والدراسات بمؤسسة مؤمنون بلا حدود. مختص في أنثروبولوجيا الإسلام والنظريات الاجتماعية. نشر العديد من الأعمال العلمية، منها: "سوسيولوجيا الإسلام المغربي: نظرات في حصيلة الأرشيف الفرنسي" (2013) الصادر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

MominounWithoutBorders 

Mominoun 

@ Mominoun_sm 

مؤمنـــون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com مؤسسة دراسات وأبحاث



الرباط – أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569
الهاتف : 54 99 77 537 212+
الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com

